

El Derecho de los pobladores de Sepúlveda y la pervivencia de la tradición islámica¹.

M^a Magdalena Martínez Almira

Universidad de Alicante

I. Datos sobre la presencia de una comunidad musulmana en Sepúlveda (Sant Balqiq /Sant Baliq)

El estudio del Fuero de Sepúlveda cuenta con una rigurosa bibliografía gracias al interés de historiadores e historiadores del Derecho y que se concreta, a partir de fechas recientes, en sucesivas convocatorias coordinadas y dirigidas por el Profesor Alvarado Planas, contando con la concurrencia de un prestigioso grupo de investigadores. Este trabajo no es sino una modesta aportación que pretende aportar, si ello fuera posible, un nuevo enfoque respecto a los preceptos que el Fuero extenso de Sepúlveda dedica a la población musulmana. Un enfoque que se suma a las investigaciones sobre la raigambre de origen romana o visigoda no exenta de incógnitas y nuevas propuestas de estudio, como así lo corrobora esta nueva contribución².

Estudiar el Fuero de Sepúlveda desde la óptica de las comunidades musulmanas colindantes y coetáneas a su concesión aconseja tener como referencia la afirmación de Alvarado, sobre que el derecho consuetudinario poseyó un importante papel en los fueros de Extremadura y, de forma singular, en el fuero de Sepúlveda. Y esta afirmación puede resultar fundamental para explicar los vestigios de un derecho perteneciente a una población cuya localización no está exenta de controversias y problemas por descifrar. Un derecho cuyos orígenes podría llevar a los investigadores a tiempos remotos en el intento por justificar el proceso de formación del viejo derecho castellano³. El trabajo que tiene en sus manos el lector acota el estudio del origen consuetudinario del derecho al periodo comprendido desde la toma de al-Andalus hasta el año 1305, fecha de la promulgación del Fuero Romanceado en el que las referencias a los moros de Sepúlveda son explícitas. Por tanto, el punto de partida se sitúa en la época del emirato y el punto final en el periodo de taifas, momento en que se desmiembra el poder musulmán en tierras peninsulares. Un amplio período en el que la comunidad islámica se regía por un derecho propio, personal, estatutario, imperativo y acorde a los principios del Islam y marcadamente casuístico, conforme a los vestigios conservados del ejercicio jurisdiccional⁴.

¹ Trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de SEJ2006-10071/JURI

2

³ ALVARADO PLANAS, J., "El Fuero latino de Sepúlveda" en *Los Fueros de Sepúlveda*, Edición crítica y apéndice documental, Segovia, 1953, pp.57-86; vid. P. 62. Los profesores Gibert y Merèa han explorado el texto desde la perspectiva del derecho visigodo, a través de la *Lex Visigothorum* y de *l Liber*, y también desde el derecho romano, de forma no superada, hasta el momento; por ello, este estudio se centrará en el análisis desde la perspectiva del derecho andalusí vigente entre los musulmanes de aquel tiempo; véase SÁEZ, E., *Fueros de Sepúlveda*, Edición crítica y apéndice documental, Segovia, 1953 y GIBERT, Estudio histórico-jurídico en *Los Fueros de Sepúlveda*, Edición crítica y apéndice documental, Segovia, 1953, pp. 335-403 y MERÈA, P. *Estudos de direito hispanico medieval*, Universidade Coimbra, 1953.

⁴ En este sentido cabe hacer una precisión sobre las obras de consulta en este estudio comparado, por cuanto la presencia musulmana en Sepúlveda no queda exenta de controversia. Obras de carácter general son: ABENALCOITIA, *Historia de la conquista de España por Abenalcoitia cordobés*, trad. Julián Ribera, Madrid, 1926;

La incertidumbre respecto a la existencia de una comunidad islámica estable se justifica a partir de las escasas noticias sobre personas que, profesando aquella confesión religiosa, vivieran allí antes de la concesión del Fuero de Sepúlveda en el año 1076⁵. Las fuentes árabes tampoco proporcionan datos explícitos acerca de esta comunidad; no obstante, hay periodos intermitentes en los que la presencia se puede constatar tras la lectura detenida de los derechos y deberes reconocidos a las gentes que allí poblaron. Tampoco contribuyen a clarificar el panorama las referencias esporádicas de las fuentes árabes sobre este lugar. Al-Idrisi en su *Descripción de África y España*⁶ en el cuarto clima alude a la provincia de las Montañas, que comprenden Talavera, Toledo, Madrid, al-Fahmin –ciudad tomada por Alfonso VI a los musulmanes– Guadalajara, Uclés y Huete, si bien, no figura la citada ciudad de Sepúlveda entre los itinerarios descritos por este historiador⁷.

No obstante, las fuentes árabes posteriores describen un paisaje de poblaciones entre las que Sepúlveda figura como lugar habitado mayoritariamente por cristianos y, en menor proporción, por mozárabe, como así sucedió en el caso de Segovia, Atienza, san Esteban de Gormáz, Tudela y Calatayud, ciudades estas últimas dónde desde el

PROVENÇAL, E.L., *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. I Paris, 1950; ANÓNIMO, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Edit, trad. Con introducción, notas e índices por Luis Molina, Madrid, 1983. Obras de contenido jurídico que, por la fecha de formación, han sido cotejadas para este trabajo y cuya importancia se ha considerado pudiera trascender a cualquier comunidad de musulmanes en el territorio peninsular, como lo son las de AL-ĞAZİRĪ, 'ALĪ B. YAḤYA AL-ĞAZİRĪ (m. 585/1189), *Al-Maqṣad al-maḥmūd fī talḥiṣ al-'uqūd*, estudio y ed. crítica Asunción Ferrerás, Madrid, 1998; IBN MUGĪT AL- TŪLAYTULĪ, AḤMAD B. MUGĪT AL- TŪLAYTULĪ, *Al-Muqni' fī 'ilm al-šurūṭ*, introd. y ed. crítica por Fco. J. Aguirre Sádaba, Madrid, 1994; IBN AL-'AṬṬĀR, *Formulario notarial Hispanoárabe*, ed. P. Chalmeta y F. Corriente, Madrid, 1983 y CHALMETA, P., y MARUGÁN, M., *Formulario notarial y judicial andalusí. Ibn al-'Aṭṭār (m.399/1099)*, Madrid, 2004; MUḤAMMAD B. 'IYĀD, *Maḍāhib al-ḥukām fī nawāzil al-aḥkām*, trad. y estudio Delfina Serrano, Madrid, 1998; y finalmente, LEYES DE MOROS del siglo XIV, ed. Gayangos, P., en *Memorial Histórico Español*, Madrid, 1853, pp. 11-246. Nótese que esta última obra es un verdadero tratado de fiqh, traducción al castellano del *kitāb al Tafrī*, de al-Baṣrī (m. 378/988), y en la que difícilmente se sostiene la influencia del Derecho romano o la influencia de un Derecho cristiano, conforme ha demostrado Carmona González; este punto de partida permite indagar una posible influencia a la inversa, del texto difundido, ampliamente, en al-Andalus; carmona gonzález, a., “El autor de las Leyes de moros”, en *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, 1995, pp. 957-963.

⁵ Sobre la data del citado documento, el día 17 de noviembre véase SÁEZ, E., *Textos, Edición crítica y apéndice documental*, op.cit., p. 5. El análisis del profesor Sáez sobre las copias efectuadas del fuero latino, del que no se conserva original, justifica que en este estudio se haya recurrido, en el cotejo documental de las transcripciones, a la edición del Prof. Ramos Loscertales, J.M., “Fuero latino de Sepúlveda”, en *Cuadernos de Historia de España*, XIII(1950), Buenos Aires, pp. 177-180 (Sáez, op.cit., pp. 8-9). Para esta obra se ha utilizado las ediciones del Prof. A. LINAJE CONDE, *El Fuero de Sepúlveda en castellano de hoy*, Sepúlveda, edit. TUCO, Naturaleza y Patrimonio, 2004; la edición del Fuero romanceado del Prof. E. Sáez, *Los Fueros de Sepúlveda*, Segovia, 1953, y se ha cotejado la edición del fuero latino y fuero moderno de Sepúlveda del juez Feliciano Callejas, Madrid, 1837.

⁶ IDRISI, *Description de l'Afrique et de l'Espagne, Texte arabe publié pour la première fois d'après les man. De Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes et un glossaire* para R. Dozy et M.J. de Goeje, Leiden, editi. Brill, 1968, p. 211.

⁷ Al-Idrisi traza itinerarios desde Guadalajara hacia Medinaceli por el oriente y de ahí a Albarracín y Alpuente -villas que describe como pobladas y dotadas se mercados permanentes-. Su derrotero sigue hacia Medinaceli y Calatayud, y de ahí a Daroca por el sur, y posteriormente hasta Zaragoza, sin referencias a la zona occidental; no obstante, cuando sale de allí retoma su descripción de los itinerarios de la parte oriental, llega hasta Cuenca, y desde allí llega a Calaña, de esta población a Santa María, y luego a Alpuente, población que presenta una distancia de tres días hasta Huete, y señala aquí que desde Huete a Uclés –dos grandes ciudades rodeadas de campos cultivados-, hay una distancia de 18 millas. Prosigue hacia el sur, y no cita itinerario por el norte (Edrisi, *Description*, op.cit., p. 238). Tampoco hay referencia explícitas a Sepúlveda en el Muqtabis II correspondiente a los Asnales de los Emires de Córdoba, en el periodo comprendido entre el 796 y el 847; texto de Ben Haian de Córdoba, que fallece en el mismo año de la dación del Fuero latino a Sepúlveda en el 1076; vid. MUQTABIS II, *Anales de los Emires de Córdoba Alhaquem I (180-206H./796-822 J.C) y Abderramán II (206-232/822-847)*, edición facsímil de un manuscrito árabe de la Real Academia de la Historia, Madrid, edit. Real Academia de la Historia, 1999.

siglo IX la presencia, mayoritariamente musulmana, es indiscutible en las citas fuentes⁸. Para ese mismo período, concretamente durante el reinado de ‘Abd al-Raḥman II (822-852), se definió una zona de frontera que partía de Oporto por el norte y Lisboa en el sur, y pasaba por Zamora, Clunia, Logroño, Pamplona y Barcelona, en la parte septentrional, y en la parte meridional por Coria, Ávila, Segovia, Sepúlveda, Osma, Soria, Arnedo, Calahorra, Jaca y Lérida; zona de frontera a cuyos ambos lados se proyecta la repoblación, condicionada a los avatares de la política de acoso territorial llevada a cabo por aquel y por otros soberanos musulmanes⁹.

Las tierras de la Extremadura castellana habían sido repobladas en la segunda mitad del siglo, en tiempos de Fernán González, pero el proceso de repoblación no consiguió los objetivos iniciales por razón de la constante amenaza musulmana¹⁰. En efecto, en la *Descripción anónima de al-Andalus* hay una relación de las campañas victoriosas de Al-Manṣūr b. Abī ‘Āmir¹¹. Este personaje además de desempeñar los puestos de *qāḍī*, alamin, director de la ceca, de las obras públicas, administrador y zabalzorta (*ṣaḥīb al šurṭa*), fue nombrado *ḥāyib*, a mediados de diciembre del año 977, y fue bajo esa condición cuando realizó cincuenta y seis algazúas, siempre con el resultado de victoria, según relatan las fuentes andalusíes¹². Entre sus victorias merece especial mención la séptima, Sepúlveda; allí consiguió un importante botín, provocó una matanza y ocasionó graves devastaciones, regresando seguidamente a Córdoba. Estos hechos acaecieron en el año 984, un año después de la caída de Simancas, y dos antes de la de Zamora¹³. Pero parece ser que Sepúlveda – citada en la fuente como *Šant Balqīq* o *Šant Balīq*¹⁴ – se resistía al poder musulmán, y en su vigesimosegunda algazúa hubo de acudir de nuevo a aquella población de frontera donde instaló dos aljamaques, para poder combatirla día y noche hasta su rendición por las armas. La capitulación fue la consecuencia de esta entrada, ya que como bien cuenta la fuente obtuvo botín y cautivos *en número incontable* y, además, la destruyó¹⁵. Con la caída de

⁸ LEVI-PROVENÇAL, E., *Histoire de l’Espagne musulmane*, t. I, La conquête et l’émirat hispano-umayyade (710-912), Paris, edit. Maisonneuve et Larose, 2ª ed., 1999; véase p. 90.

⁹ Idem, op.cit., pp. 323-329.

¹⁰ LÉVI-PROVENÇAL, E., “España Musulmana (711-1031) La conquista, el emirato y el Califato”, en *Historia de España de Menéndez Pidal*, vol. IV, 1986, pp. 44 y 294. Idem, vol. VII (1980), p. 490 sobre la repoblación en el año 940 y siguientes de Ávila y Sepúlveda.

¹¹ Persona sobresaliente en cultura, inteligente, sabio animoso y valiente, experto en el arte de la milicia y victorioso (*manṣūr*), de quien, además, dicen las fuentes árabes nunca sufrió derrota. LEVI-PROVENÇAL, E., *Histoire de l’Espagne musulmane*, t. I, op.cit., p. 90.

¹² ANÓNIMO, *Una descripción anónima de al-Andalus*, editada y traducida con introducción, notas e índices por Luis Molina, Madrid, Edit. C.S.I.C., 1983, p. pp.192-195.

¹³ GAMBRA GUTIÉRREZ, A., “Alfonso VI y la repoblación de Sepúlveda” en *Los Fueros de Sepúlveda*, I Symposium de estudios históricos de Sepúlveda, Javier Alvarado Planas, coordinador, Madrid, 2005, pp. 31-55.

¹⁴ Pocos datos se conservan sobre la etimología de este nombre en las fuentes consultadas. El término *Šant* es el correlativo a San; sin embargo, el siguiente término proviene de la raíz b.l.q, sin que ninguno de los significados consultados haga presumir un nombre propio de santo. Por el contrario, la citada raíz hace alusión a algo abigarrado, de dos colores, generalmente blanco y negro y con la letra final, ayn, país inculto, inhabitado. BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, A. de, *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, edit. Librairie du Liban, 1860, t. I, pp.163-164. Sin embargo la historiografía tanto cristiana como árabe reconocen en ese término a Sepúlveda; y así es conforme a lo descrito en los *Anales Castellanos Segundos*, ed. Gómez Moreno, p. 25, Cfr. Martínez Díez, G., *El Condado de Castilla (711-1038)*, ed. dig. <http://books.google.es/books?isbn=8495379945>, p. 493-494. Y del mismo modo, véase la descripción de las campañas de Al-Manṣūr conforme a la descripción del Al-Udri en RUIZ ASENCIO, J.M., “Campañas de Almanzor contra el reino de León (981-986)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 5(1968), p. 57 y 59. Agradezco las pertinentes indicaciones del profesor Juan Abellán Pérez acerca del topónimo *Sant Balīq* – quien sugiere entre las múltiples acepciones la de “embelesado” – una incógnita suscitada en este estudio que deja abierto su estudio a personas interesadas en esta cuestión.

¹⁵ Y desde allí continuó por Barcelona matando y arrasado. Idem, op.cit., 198.

los amiríes la situación cambió considerablemente para los musulmanes y Muḥammad b. Hišām (976-77/1010), ante la amenaza que suponía para Córdoba el apoyo que éste prestaba a los bereberes, se vio obligado a negociar con el conde castellano Sancho García. Aún a pesar de las promesas de concesiones territoriales por apoyar la causa cordobesa, lo cierto fue que el monarca no llevar a término sus pretensiones, ya que falleció el 23 de julio del año 1010. Este hecho explica la asunción del protagonismo en la concesión y traspaso de fortalezas por uno de sus lugartenientes en la Marca media, Wadih, quien concedió más de doscientas, y entre ellas Sepúlveda. Tomando en consideración estos datos –y aún a pesar de las referencias a la despoblación de aquellos lugares–, lo cierto es que el dominio musulmán de la zona pudo verificarse en dos momentos. El primero, de origen incierto, comprendería hasta la crisis interna del califato, durante el mandato de ‘Abd al-Raḥman II. Un periodo que concluyó con la toma de los lugares próximos a Sepúlveda por parte de Ramiro II (931-951), y que propició su repoblación tras la batalla de Alhándega (939). El segundo comprende un periodo de veintiseis años, entre el año 984 y el 1010, con alternancias de soberanía fruto del descontento ante la presencia islámica. En definitiva, periodos breves en los que la presencia de la comunidad islámica estaba supeditada a la defensa de la zona por estas mismas gentes, en un momento, además, de crisis interna a nivel político.

Tomando en consideración esta presencia discontinua en la zona por parte de los musulmanes se plantean dos hipótesis sobre las razones que justifican una reserva de derecho para las gentes que otrora constituían el poder dominante, siquiera a nivel defensivo. La primera hipótesis postula la destrucción y desertificación de la zona, ante la presión militar; a partir de ahí, se evidencia la voluntad real por favorecer la población mediante la concesión del Fuero latino en el 1076. Un texto en el que no hay alusiones a una comunidad musulmana estable, pero tampoco itinerante. De ahí que entre la concesión efectuada a Sancho García en el 1010 y la Reconquista definitiva por Alfonso VI, en el año 1076, se vislumbre un periodo de vacío legal sobre derechos dados a favor de los moradores musulmanes de aquel lugar. Sin embargo, parece ser que entre la recepción de estas tierras por el conde castellano –quien respetaría a la población allí residente, y por tanto a los musulmanes que moraban desde antiguo–, y la toma-reconquista del rey los habitantes hubo una población constante de confesión islámica, ya que, de otro modo, no aludirían las fuentes al calificativo *reconquistada*; un término que indica cambio de signo político y de soberanía respecto a una situación anterior.

La segunda hipótesis, sería la de una zona escasamente poblada – de ahí la necesidad de ser *repoblada* como justifica la historiografía¹⁶–, estratégica y con riquezas naturales que la hacían territorio codiciado por nobles y reyes castellanos. Unas tierras que se incluyen en las cláusulas de negociación de los territorios de frontera, y en los que pudiera permanecer desde antaño un pequeño reducto de musulmanes en condiciones legales precarias. Gentes que se regirían por un derecho de carácter local, confirmado por Alfonso VI, apenas explicitado en el citado texto¹⁷. Las referencias a una población musulmana en el ejercicio de sus derechos, costumbres y tradiciones huelga hacerlas en este primer fuero de 1017. No sucede lo mismo en el Fuero Extenso

¹⁶ Sobre estas cuestiones conceptuales véase *Los Fueros de Sepúlveda*, I Symposium de estudios históricos de Sepúlveda, Javier Alvarado Planas, coordinador, Madrid, 2005.

¹⁷ ALVARADO PLANAS, J., “El Fuero latino de Sepúlveda” en *Los Fueros de Sepúlveda*, Edición crítica y apéndice documental, Segovia, 1953, pp.57-86; vid. P. 62.

de 1305, que denota la presencia de personas que así mismo pudieron haber llegado animados por la necesidad de repoblación y que, como en otros lugares, se vieron eximidos de sus culpas ante la imperiosa necesidad de repoblar. No obstante, deberían reconocer la soberanía de las autoridades cristianas y acatar cuantas normas fueran a ellos dirigidas, a título colectivo.

Ciertamente, era aquella una zona estratégica de gran valor que, según Ruíz – Zorrilla, fue fortalecida para hacerla digna de su condición; si bien, no hay que olvidar que durante este periodo el acoso de los musulmanes a las poblaciones fronterizas queda constatado en las fuentes, tanto cristianas como musulmanas. Una situación de amenaza que obedecería más a posturas defensivas que a manifestaciones de superioridad o de dignidad¹⁸. De ahí que el Fuero de Sepúlveda de 1076 haya sido considerado como la declaración y confirmación del antiguo derecho de la tierra¹⁹. Un derecho en el que incidió, de forma especial, el sustrato jurídico romano y la legislación visigoda –que vendría a erradicar las costumbres germánicas-, como opina un sector de la historiografía²⁰.

La nula presencia de preceptos dirigidos a la población musulmana de aquellos lugares en la redacción de 1076 contrasta con la normativa de Fuero Extenso de principios del siglo XIV. Y aún compartiendo en criterio de que a los musulmanes no se les dedica un número de preceptos suficiente como para considerarlos comunidad independiente con derecho propio en el concejo, lo cierto es que merecieron una especial atención, bien por su condición social, o por el papel que desempeñaran en las relaciones interpersonales a distintos niveles, fundamentalmente económicas. La participación de los musulmanes en la vida de esta población, sin duda, fue propiciada por la disposición foral que favoreció llegar a aquel lugar sin temores a discriminaciones o persecuciones por razón de fe o cualquier otra; el precepto proclamaba que *ningún vecino tenga responsabilidades por sus actos anteriores al doblamiento de Sepúlveda*, concesión de privilegio para quienes poblaran Sepúlveda. No en vano, se explicita que puedan llegar hasta allí cristianos, moros, judíos, libres o siervos. La seguridad para todos ellos quedaba garantizada, así como la exención de sus culpas por haber incurrido en enemistad por deudas, fianzas, herencias²¹, o a resultas de haber actuado como administradores o jueces. Los beneficios se extendían, incluso, al

¹⁸ RUÍZ-ZORRILLA, A. G., “Los términos antiguos de Sepúlveda” en *Los Fueros de Sepúlveda*, Edición crítica y apéndice documental, Segovia, 1953, pp. 873-887; zona geográfica dotada de fortaleza natural y buen refugio para quienes allí moraban, estaba favorecida por las gargantas que servían a los ejércitos de frontera superior, hasta dónde se desplazaba. Estas circunstancias son, en opinión de Ruíz-Zorrilla la causa que permitió a Fernán González y Sancho García constituir la en cabeza de Extremadura castellana. Su posición central entre el Duero y el macizo central, con precisas delimitaciones se constata desde el siglo XI (GIBERT, “Estudio histórico-jurídico” en *Los Fueros de Sepúlveda*, Edición crítica y apéndice documental, op.cit., pp. 40-409.

¹⁹ Para el estudio del citado documento se ha cotejado la edición de RAMOS LOSCERTALES, J.Mª, “Fuero latino de Sepúlveda”, en *Cuadernos de Historia de España*, XIII (1950), pp. 177-180. GIBERT, “Estudio histórico-jurídico” en *Los Fueros de Sepúlveda*, Edición crítica y apéndice documental, op.cit., p. 352.

²⁰ HINOJOSA, E. DE, “El elemento germánico en el derecho español” en *Anuario de Historia del Derecho Español*. Introd. de Francisco Tomás y Valiente, Madrid, 1993, p. 9 y 16. En este sentido, el “Estudio histórico jurídico de Gibert deja probada constancia de la influencia en muchos de los preceptos del Fuero de Sepúlveda de determinadas leyes provenientes tanto del derecho romano como del derecho visigodo, contenidas en la *Lex Visigothorum* como del *Liber Iudiciorum*; por otro lado, derecho romano que, en opinión de Hinojosa, no deja su huella en el derecho foral sino a partir de la primera mitad del siglo XIII. (GIBERT, idem., op.cit.).

²¹ GIBERT, de manera que cuando no hubiera parientes del heredero heredaría el concejo (Fuero de Daroca, 1180, 77) véase GIBERT, “Estudio histórico-jurídicos” op.cit., p.490.

periodo anterior a la repoblación Sepúlveda, hecho que evidencia la existencia de estas mismas gentes en periodo anterior a la concesión del fuero²².

Ahora bien, en este momento cabe cuestionar cual fue en realidad la condición social de los musulmanes que allí se ubicaban; a tenor de la normativa expuesta gozaron de libertad de movimientos y actuaciones. Por ende, no cabe admitir que la población musulmana de Sepúlveda se viera reducida a la servidumbre, puesto que de ser así se estaría contraviniendo el citado privilegio²³. Los preceptos a los que hace alusión el Fuero Extenso, hacen pensar que había moros libres, y si eran moros no eran cristianos –puesto que el término no alude tan solo a la raza sino a la permanencia en la práctica de sus creencias- como así se deduce de la lectura de los preceptos sepulvedanos.

Bien es cierto, que en algunas disposiciones dirigidas a los musulmanes se les identifica con el término “cativo”, cuyas *caloñas* eran percibidas por el señor. Gibert sostiene que esta era la condición propia de los musulmanes, a los que cabía la posibilidad de liberar persistiendo vínculo con el señor, y teniendo como corolario la forzosa conversión religiosa; sin embargo, este requisito preceptuado en el fuero de Uclés, y que el citado historiador del Derecho toma como referencia, no tiene paralelo en el Fuero de Sepúlveda, por lo que quienes consiguieran su libertad se supone podrían seguir en la práctica de su religión, y así lo denota la dualidad confesional que se vislumbra en el texto foral²⁴.

No obstante, la actitud de Alfonso VI en la dación del fuero latino resulta equívoca, al menos si se compara con la legislación concedida a otros lugares tomados a la fuerza en el mismo periodo, y en los que la situación social era similar; cítese por caso Toledo cuya capitulación se inició en 1080 con el sitio de la ciudad cuatro años después de la concesión del Fuero latino a Sepúlveda. En este lugar Alfonso VI garantizó la conservación a los moradores musulmanes de sus villas, familias y haciendas; del mismo modo, garantizó el deseo de salir de aquel lugar por propia voluntad; y estipuló –al igual que se hizo Sepúlveda para los pobladores en general- que la única contribución que los musulmanes deberían hacer era la capitación; además se comprometió a restablecer la posesión de la mayor parte de sus haciendas a los musulmanes que regresaran a la ciudad después de haber salido de ella; y les permitió poder celebrar el culto en sus mezquitas. Una actitud tolerante, y generosa como califica algún autor, que contrasta con el silencio respecto a la comunidad musulmana de Sepúlveda, y cuya razón pudiera estar en causas intencionadamente silenciadas por la documentación cristiana y musulmana de la época. Por más que las derrotas de Alfonso VI ante los musulmanes tuvieron lugar años después de estas concesiones²⁵.

En efecto, en 1102 los almorávides se internaron en Castilla tras tomar Valencia, y llegaron hasta Uclés, donde se hicieron con su fortaleza (1108), saldándose la azaña con la muerte de Sancho, hijo de Alfonso VI. La comunidad musulmana radicada en Sepúlveda como resultado de las acciones militares, permaneció allí en virtud del “derecho de guerra”, que permitía a los ganadores someter a servidumbre a los

²² FE, tit.12, p. 19.

²³ FRomanceado, tit.20.

²⁴ Gibert generaliza respecto a esta condición, y la justifica en virtud del derecho tanto público como privado de aquella villa; (GIBERT, “Estudio histórico-jurídico” op.cit., p. 472).

²⁵ Estas consideraciones son planteadas por Vallecillo respecto a la población judía de Toledo; VALLECILLO ÁVILA, M., “Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media” en *Cuadernos de Historia de España*, XIV (1950), pp. 17-110.

prisioneros vencidos. Aunque para los musulmanes la conversión al cristianismo posibilitaba la consecución de la libertad –conforme a lo ya explicado respecto al fuero de Uclés (1179) y al fuero de Cuenca donde se reconocían, expresamente, los derechos de los “tornadizos”- las fuentes siguen constatando la presencia de gentes aferradas a su confesión religiosa²⁶.

La permanencia en aquellos territorios castellanos fronterizos se aseguraba mediante el pago de tributos, tal es el caso de los asignados a la Orden de Santiago, en virtud de privilegio dado por don Sancho a la Orden dado el año de 1301, y por Fernando IV años más tarde²⁷. Todos estos datos denotan la presencia islámica a lo largo de decenios, hipótesis de trabajo que permite avanzar en este estudio. Los musulmanes de aquellos lugares no parece que se convirtieran en su totalidad, y prueba de ello es la prohibición a sus invocaciones o manifestaciones públicas para convocar a los fieles y acudir tanto a las mezquitas como a los sepulcros, tal y conforme lo expresa la *Constitución Clementinarum* (1311); no obstante estas prohibiciones, nada se dice respecto a la celebración privada de sus oraciones y preceptos coránicos en el texto, lo que permite afirmar que en el foro interno y privado familiar seguirían fieles a sus costumbres y tradiciones²⁸. Y todo ello sin menoscabo del importante papel que los musulmanes desempeñaban en la vida local, como maestros de determinados oficios; así por ejemplo, fueron requeridos para acometer empresas de entidad, como la construcción de la iglesia de Santa María de los LLanos de Uclés, en el año 1345, junto con canteros cristianos de aquel lugar²⁹.

II. La noción de reciprocidad de trato en el Fuero de Sepúlveda respecto a la población de origen musulmán.

Aún a pesar del estudio social sobre los primeros pobladores de Sepúlveda queda constatado que son pocos los datos relativos a la población musulmana de las décadas previas a la concesión del Fuero de Sepúlveda³⁰. Del mismo modo, entre la concesión del Fuero el año 1076 y la ratificación del mismo en el año 1305 se advierten notorias diferencias respecto a las obligaciones, deberes y derechos de los musulmanes que allí vivieran. Si, tal y conforme explican las fuentes, Sepúlveda fue zona fronteriza y de acoso constante -especialmente por Al-Manşūr-, este territorio tendría un valor añadido para el soberano andalusí, no en vano los ataques a esta zona y su periferia constatan su interés por controlar una zona de paso y de fluir constante de gentes procedentes de la marca oriental. En este lugar los pobladores tendrían encomendadas misiones de defensa, y estarían estratégicamente situados, sin llegar a constituir núcleos sólidos y permanentemente habitados. Una inestabilidad que hacía a las gentes que allí vivían susceptibles a las veleidades de los acosadores y vencedores sobre el terreno,

²⁶ SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda”, op.cit., p. 288.

²⁷ FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla. Considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid, 1866, p. 370/1.

²⁸ FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, op.cit. doc. LXVII, p. 382/3, y sobre la prohibición de convocar a la mezquita, doc. LXII, pp. 376/377. Constitución para que no ensalcen ni invoquen públicamente el nombre de Mahoma del año 1329 para los sarracenos de Tarragona, Ibidem, doc. LXV, pp. 380-381.

²⁹ FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* Considerados en sí mismos y respecto de la civilización española, prologo de Mercedes García-Arenal, Madrid, 1985, doc. LXVII, p. 383.

³⁰ GIBERT, R. “Estudio histórico Jurídico” en *Fueros de Sepúlveda*. Edición crítica y Apéndice documental, op.cit., p. 415.

viéndose sometidos a la condición servil como consecuencia de la victoria en el campo de batalla por las tropas cristianas.

La explícita mención a la población *mora* a partir del siglo XIV, sin embargo, plantea cuestiones difíciles de resolver, siendo la más importante la relativa a los motivos que llevaron a hacer concesiones de distinto alcance, aún a pesar de los avatares políticos de aquellos tiempos³¹. El hecho de que se garantizara el tránsito seguro de los musulmanes, que se regulara sobre el intercambio de cautivos, se persiguieran y castigaran los delitos y efectos que los mismos causaran en la población musulmana por parte de cristianos o judíos, se regularan las relaciones sexuales ilícitas, se protegiera el derecho de familia y en concreto la filiación, se regularan las garantías judiciales y, lo más significativo en este momento, se protegiera el derecho a la propiedad corrobora que las autoridades aseguraran -como contrapartida al obligado reconocimiento de su soberanía-, el respeto a un *derecho propio, personal*. Un derecho cuya pervivencia en el tiempo se prolongaría hasta la definitiva expulsión de los musulmanes del ámbito peninsular.

La repoblación fue el factor que supuso el cambio legislativo, y reportó beneficios a los que hasta allí llegaron, fuera cual fuese su confesión religiosa y bagaje³². Constatada la efectiva presencia, a través de los vestigios normativos, y aunque la historiografía ha considerado que los moros no constituían una *comunidad* en el seno del concejo sepulvedano, lo cierto es que como tales vivían y siendo así, salvo indicación expresa en contra -que no se constata en precepto alguno- se regirían por sus propias costumbres y tradiciones en definitiva, los musulmanes por su propio derecho. En efecto, es el Derecho islámico el que regula aquellas como manifestación del derecho en la esfera privado del individuo y en su relación con sus congéneres. Esta afirmación comporta el reconocimiento implícito de su derecho matrimonial, de la filiación, del derecho sucesorio, y otras manifestaciones calificadas como *culturales* por los cristianos y que trascendían a la esfera pública. El uso de los baños, la cría por las nodrizas o la actuación en calidad de testigos, aspectos regulados en el Fuero de Sepúlveda³³.

Aún a pesar de las medidas tendentes a la efectiva separación entre cristianos, judíos y musulmanes, los resultados de las disposiciones conciliares no fueron

³¹ LEVI-PROVNÇAL, E., “España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.), en *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, t. IV, Madrid, 1976, pp. 43 y ss.

³² Gibert argumenta que, en materia de régimen penal, los matices en la consideración de los delitos cometidos por musulmanes y judíos eran levísimos, máxime tomando en consideración que el FEP, 42 a reduce a la población mora a meros servidores; esta consideración no parece se pueda generalizar, ya que no se deduce la misma condición del resto de los preceptos. Por otro lado, es cierto que la condición racial, o mejor la confesionalidad religiosas, que es el criterio imperante, afecta a la fijación de las penas, agravándose para los delitos de sangre respecto a los cristianos; no obstante, hay una reciprocidad en las fuentes islámicas de aquel tiempo respecto a los cristianos, circunstancia que explicaría la redacción de estos preceptos. (GIBERT, R., “Estudio histórico-jurídico”, op.cit., p. 422).

³³ Gibert estudió aquellos supuestos en los que la condición religiosa del individuo supuso nuevas formas de entender y desarrollar el proceso, dando lugar a una modalidad de derecho especial que connota al texto objeto de este trabajo. De admitirse la consideración de servidumbre generalizada para ellos difícil resulta justificar los preceptos relativos a las ferias, al comercio con moros, al ultraje de mujeres y otros más que son objeto de análisis en este trabajo. Sí en este precepto se alude expresamente al *moro e mora captivo* no significa que toda la comunidad islámica allí residente siguiera esta misma condición; por el contrario, este precepto atiende a las personas que se ven sometidas a esta situación, alternativa a otra que, sin duda, era la de libres, aún sometidos a la soberanía cristiana. Sobre la condición de siervos véase GIBERT, R., “Estudio histórico-jurídico” op.cit., p. 423, en expresa alusión al FE 44; idem. p. 519.

satisfactorias, y así se constata tras el Concilio de Coyanza (1050), el III Concilio de Letrán (1179) o el IV Concilio celebrado en la misma ciudad (1215), cuyos cánones no solo conminaba a judíos y musulmanes a vivir separados sino también a llevar distintivos en sus ropas, o a aparecer en público durante la Semana Santa³⁴. Comoquiera que tales medidas no lograban la efectiva separación la actitud se recrudeció a través de las *Decretales Clementinas*, especialmente para la comunidad judía, en el Concilio de Viena de 1313 convocado por Clemente V, ratificado en el Sínodo de Zamora de 1313³⁵. Una situación que justificaría el desigual trato hacia los miembros de la comunidad judía respecto a la cristiana y musulmana.

Tomando en consideración la afirmación de Sáinz Guerra sobre la existencia de elementos privilegiados -de oscuro origen-, en el derecho penal del fuero de Sepúlveda³⁶, y prescindiendo del análisis de rasgos altomedievales -de los que se han ocupado otros estudiosos de este texto foral³⁷-, es conveniente analizar elementos singulares como la *asistemática* formulación de preceptos, o el casuismo que se evidencia en ellos. Una de las razones que pudiera justificar esta presencia de elementos privilegiados es la permisividad concedida a los nuevos repobladores de Sepúlveda; no solo se les eximía toda pena y limitación de derechos por actos anteriores, sino que también se obviaba su condición religiosa, garantizando con ello el ejercicio de su propio derecho con las peculiaridades inherentes al mismo³⁸. Admitido este presupuesto, la población musulmana tuvo una mejor consideración desde el punto de vista penal y procesal en el fuero de Sepúlveda³⁹. Como corolario de lo anteriormente expuesto cabe preguntarse hasta qué punto la normativa sobre musulmanes y la alternancia entre preceptos penales y procesales fueron consecuencia del afán de redactores y copistas afanados por recopilar preceptos para facilitar la concesión de un texto en tiempo y lugar o, por el contrario, obedeció a un plan tendente a la recopilación del derecho consuetudinario local vigente, reproducido según su propio orden no compartido por la metodología de la legislación cristiana de aquel tiempo. Una cuestión que difícilmente puede encontrar respuesta en el simple análisis de los preceptos abordados en este trabajo; por más que haya elementos concomitantes con la legislación andalusí de aquel momento⁴⁰.

Las propuestas sobre el origen de los preceptos relativos a los moros de la población de Sepúlveda en el siglo XIV merecen un estudio comparativo con otros que regulan supuestos análogos para la población mudéjar de lugares próximos, y que

³⁴ FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*. op.cit., docs. X y XII, pp. 306 y 307, respectivamente.

³⁵ SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda”, p. 300; VALLECILLO ÁVILA, M., “Los judíos de Castilla en la Alta edad Media”, op.cit., p. 90.

³⁶ SÁINZ GUERRA, J., “El derecho penal”, op.cit., p. 188:

³⁷ Vid. Not.20.

³⁸ Que vecino ninguno non responda por cosas que fizo ante que Sepulvega se poblase. Esta meioria otorgo demás a todos los pobladores de Sepúlveda; qui qualquiere que viniere de creencia, quier sea Christiano, Moro, o Judío, Yengo, o Siervo, venga seguramente, é non responda por enemiztat, nin por debda, niu por fiadora, nin por creencia, nin por mayordomia, nin por merindadgo, nin por otra cosa ninguna que fizo ante que Sepulvega se poblase. callejas, f., Título XIII, p. 21.

³⁹ Sobre el derecho penal en la Alta Edad Media cita Sáinz Guerra a ORLANDIS, J., “Sobre el concepto de delito en la Alta Edad Media, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 16(1945), pp. 112-192.

⁴⁰ También el Derecho musulmán presenta una estructura expositiva propia denominada *tartīb* que desde la óptica del derecho no musulmán puede resultar compleja, pero que responde a la distinción primaria entre obligaciones religiosas (‘*ibādāt*’) y negocios jurídicos (*mu’āmalāt*) u obligaciones del sujeto para con sus semejantes.

permiten identificar paralelismos o situaciones de reciprocidad en las relaciones personales interconfesionales⁴¹. Una línea de trabajo que, respecto a textos coetáneos castellanos, ha sido defendida por distintos autores⁴².

Así por ejemplo, se regula en el Fuero de Sepúlveda la convivencia entre cristianos y musulmanes, que lejos de ser resultado de la consideración de estatuto personal privilegiado para quienes allí llegaron, denotan trato de reciprocidad con importantes consecuencias en el orden económico y jurídico⁴³. De ahí que el derecho del fuero de Sepúlveda sea considerado eminentemente popular⁴⁴. Esta característica, propia del periodo altomedieval en la España cristiana, es también consustancial al Derecho andalusí y el casuismo en los negocios jurídicos, en el orden penal y procesal dan prueba de ello; no en vano, aunque en el seno de la comunidad andalusí el reconocimiento de la capacidad jurídica exigía como requisito la profesión de fe en el Islam son muchos los supuestos en los que esa misma capacidad se reconoce a miembros de otras comunidades religiosas.

La legislación foral también puso especial énfasis en la determinación de la capacidad jurídica del individuo. Un supuesto concreto es la asunción de la responsabilidad por los actos cometidos en situación de incapacidad mental transitoria. Así por ejemplo, al cristiano que en un momento de enajenación se vendiera como moro no se le aplicaba la pena de hoguera correspondiente al mismo delito cometido en su sano juicio⁴⁵. Del mismo modo, aún con ciertas peculiaridades, tampoco se aplicaba esa pena cuando la autoventa la hiciera un musulmán en esas mismas condiciones. En este caso, y según la doctrina andalusí malikí, conviene precisar que la enajenación mental transitoria era la propiciada por embriaguez. En consecuencia, los negocios jurídicos realizados por quien se encontrase en estado de embriaguez completa eran considerados nulos; si la embriaguez no era completa los actos cometidos serían susceptibles de anulación. Además, la enajenación mental no tenía valor de eximente, ya que esta solo se podía esgrimir en supuestos de legítima defensa –y con ello se evitaba la aplicación de pena alguna -. Supuestos de legítima defensa eran la muerte entre sarracenos⁴⁶; la muerte de hijos o familiares en los que hubiera expectativa o vocación hereditaria, el delito cometido por razón de necesidad y, en caso de difamación, la falta de certeza sobre la reputación del difamador⁴⁷. Aún así las cosas, cabía una matización en función de la

⁴¹ Así se considera respecto a los fueros de Cuenca, Soria, de Alcalá de Henares, las Leyes de Estilo, o el Libro de los Fueros de Castilla; Suárez Bilbao, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda”, op.cit., p. 282.

⁴² Para Suárez cabe la posibilidad de copia o influencia de otros textos castellanos; véase SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas” en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda” en *Los fueros de Sepúlveda. I Simposium de Estudios históricos de Sepúlveda*, coord. Javier Alvarado Planas, edit. Universitaria Ramón Areces, Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 282. Sin embargo la consideración de “derecho especial” por Gibert, da un giro distinto al enfoque y justificación de este derecho, ya que la especialidad implica una singularidad dentro de un conjunto de derechos generales, que se da con tal carácter particular por razones de distinto alcance. GIBERT, R., “Estudio histórico-jurídico” en Fuero de Sepúlveda, Edición crítica y apéndice documental, op.cit., p. 499

⁴³ GIBERT, R., “Estudio histórico jurídico” en *Fueros de Sepúlveda*, Estudios críticos y apéndice documental, op.cit., p. 413.

⁴⁴ ORLANDIS, J., “Sobre el concepto de delito en el derecho de la Alta edad media” en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 16(1945), pp. 112-192. p. 122.

⁴⁵ FES.90; vid. SÁINZ GUERRA, J., “El derecho penal”, op.cit., p. 196 y SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas”, op.cit., p. 292.

⁴⁶ La exención de pena por muerte en defensa propia es regulada en el LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit., CCCXL, p. 96. Como también contempla la legislación alfonsí del momento; vid. *Partidas*, VII.4: “Como aquel que mata a otro por ocasion, non merece auer pena porende. (...)”.

⁴⁷ FES.197. Sobre el mismo supuesto véase *Leyes de moros*, op. cit. tit. CLXXVI, p. 139.

voluntad del individuo; en efecto, si el individuo había propiciado voluntariamente el estado de enajenación, los actos cometidos con repercusión en el ámbito penal merecían una especial calificación, y la enajenación era ahora considerada circunstancia agravante; *sensu contrario*, si el individuo hubiera incurrido en situación de enajenación de forma involuntaria - coincidiendo aquí con lo dispuesto por el fuero de Sepúlveda-, la misma circunstancia se consideraba atenuante⁴⁸.

No obstante, el derecho foral no fue ajeno a ciertas situaciones o casos en los la condición religiosa pudiera ser causa que limitara el ejercicio de ciertos derechos. Fue este el caso de prohibición de compra de propiedades inmuebles entre moros y cristianos –una prohibición ajena a la capacidad jurídica de los contratantes pero condicionada por la situación política que se vivía en aquel momento en la zona de frontera⁴⁹-. Igual consideración tuvo la prestación de servicios subalternos los cristianos a los judíos y moros, o la crianza de sus hijos por nodrizas cristianas, o la asistencia a las celebraciones familiares ligadas a su período vital⁵⁰. La legislación foral en aquel momento parecía seguir criterios unánimes y propugnaba la efectiva separación de las personas por razón de su confesión religiosa, evitando que las costumbres y celebraciones familiares se impregnasen de prácticas consideradas heréticas. Amén de evitar contactos carnales que condujesen a situaciones indeseables⁵¹. La legislación andalusí no contrastaba con esta tendencia y los juristas malikíes denunciaban ciertas prácticas consideradas reprobables (*makruh*)⁵²; sin embargo, esta suerte de medidas no parece que gozasen de aceptación general, y así lo demuestra la pervivencia del derecho a que jueces y alcaldes de las comunidades mudéjares castellanas conocieran las causas de estos⁵³. Y a pesar de todo ello, la situación era de desigualdad social por razón de esa confesionalidad, como así lo constata el hecho de que la confesionalidad fuera circunstancia que agravase la consideración penal de ciertos delitos.

III. Protección jurídica y seguridad personal en el fuero de Sepúlveda.

3.1. La regulación de las relaciones entre personas de distinta confesión religiosa.

Aunque los espacios en los que se desarrolla la actividad urbana, según el fuero romanceado, parecen ser comunes se advierten indicios de que la interculturalidad no fue la nota del momento. Un dato que corrobora esta separación entre gentes de cultura diferente es la expresa prohibición de tomar el baño conjuntamente, por mucho que este

⁴⁸ *LLibre*, op. cit., cap. CCXLI, p. 65. *Tuḥfā*, op. cit. vers.1527, p. 813. castro, f., *Il modello islamico*, G. Giappichelli editore, Turín, 2007, p. 37.

⁴⁹ FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla. Considerados en si mismos y respecto de la civilización española*, op.cit., p.209.

⁵⁰ LINAGE CONDE, FE, 215, p. 62 y CALLEJAS, F, Tit. CCXVI, p. 89.

⁵¹ TORRES FONTES, J., “Moros, judíos y conversos en la regencia de don Fernando de Antequera”, op.cit., p. 68.

⁵² Este tema es objeto de estudio por IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ, ABŪ MUḠAMMĀD IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ, *La Risāla ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite*, par Abou Mouhamad Abdallah ibn Abi Zayd al-Qayrawānī, trad. franç. Leon Bercher, Argel, 1979, 7ª ed., cap. XLII. Véase al respecto granja, f. de la, “Fiestas cristianas en al-Andalus” en *Al-Andalus*, XXIV(1969), pp. 2-49.

⁵³ Una actitud que adopta Enrique II y que, a pesar de las medidas adoptadas por Enrique III respecto a vestimenta y signos externos, se mantiene hasta el reinado de Juan II de Castilla. Como afirma Suárez, se trata de una “tolerancia” que no puede ser entendida como un bien en si misma, ya que *se tolera lo que no se quiere, se soporta aquello que se tolera*, puesto que de no hacerlo las consecuencias negativas eran previsibles; SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda”, op.cit., p. 282.

espacio fuera común. En efecto, la reserva de días por razón de género y de pertenencia a confesiones distintas, hacia que hombres y mujeres, cristianos y judíos tomaran el baño de forma separada⁵⁴. Los hombres y mujeres se repartían el uso de este servicio público de lunes a sábado, a excepción del viernes. Los judíos tenían reservado el viernes y domingo, sin que haya expresa mención al día reservado para los musulmanes⁵⁵. No obstante, las musulmanas de las distintas comunidades andalusíes tenían por norma frecuentar el baño (*Hamam*) los lunes y miércoles, mientras que los hombres lo hacían martes, jueves y sábados. Conforme a la Sunna, los musulmanes frecuentan el baño los viernes, una práctica ritual que realizaban con motivo de la preceptiva purificación para realizar la oración comunitaria⁵⁶. Cualquier limitación al uso de los baños públicos sería considerada contraria a la permisividad conculcada en otros preceptos ya estudiados, puesto que los musulmanes no solo tomaban el baño el viernes por la mañana antes de acudir a la mezquita para la oración comunitaria, sino también en la víspera de las fiestas principales, después de la eyaculación, las féminas tras el periodo menstrual y las parejas después de mantener relaciones sexuales. Además del baño común las fuentes constatan que, con motivo del uso frecuente de estos lugares, se construyeron baños privados en viviendas particulares⁵⁷. Esta pudiera ser una de las razones por las que no se alude explícitamente al turno de baño para los musulmanes o que no se les designe día diferenciado respecto a los cristianos y los judíos⁵⁸.

Otras razones esgrimidas para disfrutar del baño en días distintos son la honestidad⁵⁹ y el respeto de los cristianos hacia los turnos impuestos en época musulmana, como sostiene Sainz Guerra⁶⁰. En cualquier caso, nada hace pensar que los musulmanes residentes en Sepúlveda no mantuvieran esta práctica ritual y cultural; ni tampoco que se prohibiera el uso del baño en sus propias viviendas, previa autorización judicial como era preceptivo⁶¹. Un requerimiento judicial con el que se pretendía regular la concesión de licencias para evitar la construcción de baños de forma indiscriminada; puesto que la disminución del caudal de agua de uso comunitario a favor de los particulares causaba un perjuicio al resto de los convecinos. Esta práctica se dio en todo el territorio peninsular durante un largo período⁶².

De igual modo se legisló sobre las relaciones interpersonales. Las autoridades pusieron especial cuidado en evitar relaciones sexuales entre personas que profesaran distinta confesión religiosa. El hecho no dejaba de tener implicaciones importantes en la

⁵⁴ PARTIDAS, VII, 24.8. La prohibición solo hace referencia al baño común entre cristianos y judíos, pero no se observan referencias respecto al baño común entre musulmanes y cristianos.

⁵⁵ SAINZ GUERRA, J., « El derecho penal », op.cit. p. 203; véase FE, 111, p. 43. CALLEJAS, F., OP.CIT., FR-Tit. CXII, p. 59. De los bannos. Los varones vayan al banno comun el día del martes, é el jueves, é el sábado; las mugeres vayan el lunes, é el miércoles; los Judíos el viernes y el domingo.

⁵⁶ AL-BUHĀRĪ, *A collection of the ahādith in Sahih Bukhari*, Vol. 2, lib. 13, Núm. 2 y 4, Translator: M. Muhsin Khan, <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari/013.sbt.html>; una práctica recomendable para los hombres a partir de la pubertad.

⁵⁷ Así las cosas, son frecuentes los pleitos por la construcción de baños en viviendas particulares, que provocaban disminución del caudal comunitario del agua; véase, MUHAMMAD B. TYĀD, *Madāhib al-ḥukām fī nawāzil al-aḥkām*, trad. y estudio Delfina Serrano, Madrid, 1998, p. 224.

⁵⁸ SUÁREZ BILBAO, “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda” p. 292.

⁵⁹ SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda” p. 292.

⁶⁰ SAINZ GUERRA, “El derecho penal”, op.cit., p. 197.

⁶¹ MUHAMMAD B. TYĀD, *Madāhib al-ḥukām*, op.cit., VI.5, p. 224.

⁶² *FURS E ORDINACIONS*, op.cit., Lib. III, Rub. XVI [De la servitut daygua e altres coses], Fur. VI, p. 64.

esfera del derecho de familia, filiación y sucesiones. Pero la situación solo es objeto de regulación en el Fuero extenso de Sepúlveda. El significativo silencio que el Fuero latino mantiene respecto a las relaciones de cristianos con musulmanas o judías permite, una vez más, plantear qué papel desempeñaban en aquel momento los musulmanes y musulmanas allí residentes. De manera que, aún admitiendo la existencia de una población estable en los primeros años de soberanía cristiana, ésta debía ser numéricamente insignificante; y en caso contrario, al encontrarse bajo dominio cristiano su derecho quedaría soterrado o subestimado. Conforme al primer supuesto, la relación de cristiano con musulmana no parecía entrañar peligro alguno, ya que de darse siempre sería con personas sometidas y de inferior condición social, por razón de la conquista; no sucedería lo mismo en caso contrario, puesto que desde la óptica islámica, esta relación podría dar lugar al nacimiento de un vástago que, conforme al principio islámico “*al-walad li-l-firaš*” siguiera la religión del padre, el cristianismo. Una situación que la Comunidad islámica evitaba a toda costa, y otro tanto la cristiana. De ahí que los fueros se centraran en prohibir la relación sexual de un moro con una cristiana, puesto que en aplicación del principio explicado, el vástago de esta unión seguiría la condición religiosa del padre –según su derecho– y con ello se favorecía la expansión del Islam; un supuesto que las autoridades trataban de evitar, mediante la imposición de penas corporales que incluso llevaban a la muerte.

El Fuero de Sepúlveda fue también restrictivo respecto a la posibilidad de que las mujeres cristianas actuaran como nodrizas de musulmanes⁶³. No bastaba pues que esta relación generase impedimentos personales respecto al niño alimentado, a su padre y ascendientes, como así sucedía en el Derecho islámico sino que, además, el Fuero preveía efectos perniciosos por el vínculo creado entre niño y su nodriza cristiana; de ahí la expresa mención a las consecuencias penales y procesales que pudieran tener esta situación. No obstante estos supuestos, parece ser que los miembros de las comunidades andalusíes recurrían a los servicios de las nodrizas cuando la madre se encontrara enferma o su elevada condición social la eximiera de este derecho natural de alimentación; en estos casos, se requería a las nodrizas que tuvieran un buen estado físico, que fueran profundamente religiosas y de buenas costumbres⁶⁴. El Derecho islámico era permisivo en este aspecto en base a un precepto coránico que determina la licitud de tomar alimentos de aquellos a quienes se dio el Libro, y viceversa; reforzaba este criterio el hecho de considerar lícitas las relaciones con mujeres del Libro, *kitabiyā*, siempre que fueran recatadas y creyentes⁶⁵.

En esa misma línea, el Fuero de Sepúlveda estableció una expresa prohibición de trato entre musulmanes y mujeres cristianas. Tal situación fue tipificada como delito, y a quienes lo cometieran se les aplicaba la pena de difamación, un número determinado de azotes y el destierro de la villa; penas que se aplicaban a las mujeres que resultaran culpables por parte de los alcaldes y cuyos antecedentes se encuentran en una disposición de las Cortes de Valladolid⁶⁶.

⁶³ FE, tit. 215, op.cit., p. 62. De la cristiana que criare un hijo de moro o de judío

⁶⁴ FIERRO, M^a I, “La mujer en el trabajo en el Corán y el Hadiz” en *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. M.J.Viguera Molins ed. Madrid, 1989. Pp. 35 a 51. Del mismo modo véase Corán, IV,1.23; ed. Vernet, J., Barcelona, 1986.

⁶⁵ CORÁN, V.7.

⁶⁶ *Cortes de los antiguos reinos de Castilla y León*, t. I, pp. 369-372, vid. 4º y 19 sobre la prohibición de prestar los cristianos servicios a judíos y musulmanes, criar a sus hijos, asistir a entierros y bodas, y

El Derecho andalusí prohibía también esas relaciones por razones de distinto alcance. En modo alguno se consentía el matrimonio con una esclava cristiana, considerado por el derecho ilícito; las razones que justificaban esta prohibición eran diversas. No era posible que el hijo de un musulmán con una esclava cristiana siguiera la condición de esclavitud de la madre, puesto que el Derecho islámico prohibía que el padre ejerciera el vínculo de la *walā* sobre un hijo. Por otro lado, el hijo de la esclava (*umm walad*) adquiría por nacimiento (*istilād*) la condición de libre, conforme al derecho. Y finalmente, el hecho de que los niños siguieran en materia de libertad o esclavitud la condición de la madre, situación que se intentaba evitar para no incurrir en supuestos conflictivos⁶⁷. Por tanto, la comunidad islámica como la cristiana adoptaron medidas para evitar esta suerte de encuentros ilícitos, velando por la rectitud de comportamiento⁶⁸.

3.2. La protección del derecho de propiedad para los musulmanes de Sepúlveda

Aún a pesar del cuidado que las autoridades de Sepúlveda ponían en controlar la situación por medio de una regulación exhaustiva de situaciones concretas, lo cierto es que había parcelas en las se pudiera hablar de permisividad en cuanto a relaciones interconfesionales. Así sucedía en el ámbito del comercio, previendo la participación en las ferias de cristianos, moros y judíos, en condiciones de plena seguridad⁶⁹. Era evidente que esta suerte de negocios suponían la concurrencia de hombres adinerados, mercaderes (*tuġġar*) o capitalistas (*rāsmāliyyūn*) entre los que los musulmanes jugaban un papel importante. Las cuestiones económicas son las que mayores paralelismos presentan con la legislación coetánea de los andalusíes. La normativa otorgada a Sepúlveda, una vez más, incidirá en las cuestiones garantistas de carácter personal y de carácter económico, describiendo los efectos que en materia penal pudiera tener cualquier trasgresión de las buenas prácticas comerciales. Una situación análoga a la contenida en la normativa andalusí de aquel tiempo, evidenciándose en algunos documentos mozárabes que los arabizados –no musulmanes– se regían también por las normas de los cristianos en materia de ventas, lo que marcaba una distinción respecto a la práctica islámica⁷⁰.

La protección del derecho en este ámbito se centraba en la persecución del robo y el hurto, tanto en la villa como fuera de ella. El delincuente apresado por este delito era castigado y condenado; y según el daño causado se le podía cortar la mano, el pie, ser azotado y expulsado de la villa, o tenerlo preso al cuidado del alcalde⁷¹ –persona

cualquier tipo de relación interconfesional, edit. Manuel Colmeiro, Madrid, Rivadeneyra, 1833; vid. Ed. on-line <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2009>; FE, 215, ob.cit., p. 62. De la cristiana que criare un hijo de moro o de judío; Linaje Conde, Tit. CCXVI, p. 89. De Cristiana que criare fijo de Moro ó de Judío.

⁶⁷ CASTRO, F., *El modelo islámico*, Torino, 2007, pp. 31-33.

⁶⁸ IBN AL-ʿAṬṬĀR, *Formulario notarial hispano-árabe*, op.cit., mod. 164, p. 638.

⁶⁹ No en vano, cualquier daño causado en aquel espacio protegido se pagaba con una pena de mil maravedís al Rey y el doble al demandante FE, 22 De las ferias.

⁷⁰ GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII-XIII*, Madrid, 1936, pp. 250 y ss.

⁷¹ Nótese que el término empleado en este caso no es el de "aljama" lo que hace preveer una amplia consideración del delito y una igualdad de trato para quien lo comete tanto dentro de la aljama como fuera de ella, es decir en el

competente para la determinación de la pena aplicable⁷²-, según la doctrina de Malik⁷³. Y si la gravedad era mayor cabía incluso la aplicación de la pena de muerte en sus diversas modalidades: el rollo o la picota. Estas prácticas tuvieron su corolario en la legislación castellana coetánea, de manera que el escarmiento sobre los ladrones fue medida general en los sistemas penales medievales; así por ejemplo, la legislación cristiana aplicaba escarmiento público sobre el cuerpo del ladrón, "publicamente con heridas de açotes"⁷⁴.

Aunque como regla general, el Derecho andalusí pretendía la restitución de la cosa robada y la obligación de "pechar" el daño causado, la reincidencia en la comisión de este delito dio lugar a una enorme casuística; de ahí que la pena de azotes y la prisión se reservase para quienes ya hubiera sufrido la mutilación de los miembros previstos en el Corán. Pocos datos hay en cuanto al número de azotes o al tiempo que debía el encausado permanecer encarcelado⁷⁵-. El Fuero de Sepúlveda, por el contrario, reservaba las mismas penas para quienes fueran acusados por el impago de sus deudas; en este caso, la finalidad de la pena era buscar la compensación económica para el demandante, una práctica que se generalizó en el derecho castellano⁷⁶.

Ahora bien, en este marco económico no todo era objeto de comercio, ni todo el comercio era lícito. El Fuero de Sepúlveda puso especial cuidado en prohibir determinadas prácticas en las que musulmanes o cristianos fueran considerados objetos de comercio. No afectaban estas medidas a la común práctica de comprar esclavos para ser canjeados por otros de distinta confesión religiosa, y en este contexto habría que considerar el fuero sobre la compra del moro⁷⁷. La compra de musulmanes tenía por objeto la redención de cristianos cautivos; bajo este supuesto, se podía canjear moros por cristianos, debiendo pagar, además diez maravedíes⁷⁸. Bien es cierto que esta situación ha sido justificada como modalidad de un negocio habitual en aquellos tiempos, pero no lo es menos el hecho de que fueran prácticas habituales por tratarse de una zona fronteriza, como muchos otros lugares en la Península⁷⁹. En este precepto se pone especial énfasis en un negocio que tenía por finalidad la liberación de los canjeados, conforme se deduce del supuesto contemplado. Si una vez efectuada la venta del moro y el canje por el cristiano cautivo, el comprador del moro procedía a una nueva venta del mismo –por tanto, este nuevo hecho descarta que el comprador del moro fuera musulmán, ya que el Derecho musulmán prohíbe que se tengan y vendan esclavos correligionarios- y obtenía menos precio que el que pagó en un principio, en modo alguno podía reclamar la diferencia o pérdida del valor al primer vendedor. Y por otro lado, el cristiano podía recibir su libertad, sin que ello supusiera en modo alguno vinculación con la persona que lo canjeó por razón de variación en el precio del musulmán.

ámbito de la Segovia cristiana. *LEYES DE MOROS*, op. cit. tit. CLXXXI, p. 144.

⁷² Cuya duración es discrecional en atención a la recuperación de la buena fama y reputación de la persona. *Tuhfâ*, op. cit. 1569, p. 837.

⁷³ *Tuhfat*, op. cit. 1540, p. 818; vide not. 1407.

⁷⁴ *PARTIDAS*, VII.14.18.

⁷⁵ *LEYES DE MOROS*, op. cit. Tit. CLXXV, p. 139.

⁷⁶ SUÁREZ BILBAO, F., "Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda", p. 294.

⁷⁷ FE, 20, op.cit., p. 21. De la compra del moro; y CALLEJAS, F., Título XXI, p. 24. De la compra del Moro.

⁷⁸ FE, 223, p. 63. De cómo se debe recaudar el portazgo.

⁷⁹ SUÁREZ BILBAO, F., "Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda" p. 292

El negocio estaba fuertemente controlado por las autoridades, y así lo evidencia el hecho de que la venta fraudulenta de musulmanes cautivos fuera considerada delito grave, castigado con el despeñamiento o la hoguera, tanto si el cristiano era vendido por moro o si éste se vendía a sí mismo bajo tal condición⁸⁰. En efecto, debió ser esta una situación muy extendida, ya que las fuentes evidencian que se cautivaban musulmanes y cristianos, y que quienes los retenían lo hacían "a derecho"; es decir, con el fin de poder intercambiarlos o canjearlos ante apresamientos de los vecinos⁸¹. Un canje que, aunque no cita el Fuero de Sepúlveda, se hacía por especialistas o gentes dedicadas a esta suerte de actividades. Los adalides (*ad-dalīf*⁸²) actuaban como guías o representantes a la cabeza de un número de personas, corporación o colectivo⁸³. Su actividad se incardinaba entre las acometidas por las instituciones militares de ambos lados frontera⁸⁴, y siempre dependientes del ámbito concejil⁸⁵. Eran personas de alta consideración militar de las zonas fronterizas que actuaban por encargo y recibían una remuneración por ello. Desde un punto de vista estrictamente militar, los adalides eran considerados caudillos o jefes de ciertas huestes, y a ellos les correspondía garantizar la seguridad de quienes habían sido reducidos a esclavitud, compartiendo tal responsabilidad en territorio musulmán con los almotacenes y otra suerte de personas que como en el caso de los renegados se prestaban a estas misiones, por razón de su conocimiento del modo de vida y costumbres de los detenidos⁸⁶.

La opción del pago del rescate dependía de la legitimidad del apresamiento que, a su vez, se veía condicionado por la situación de paz o enemistad de las zonas fronterizas. En períodos de confrontación bélica los cautivos lo eran legítimamente, propiciando así el canje de los prisioneros cautivados por el bando contrario; esta circunstancia suponía la consideración jurídica del retenido como esclavo y por ende la aplicación de medidas para evitar su fuga⁸⁷.

En las zonas fronterizas el cumplimiento de los compromisos adquiridos entre las autoridades de los reinos era una exigencia para mantener la paz y facilitar la resolución de posibles conflictos. Situaciones que podían verse condicionadas por retenciones de rehenes que se alargaban en el tiempo y que precisaban el transcurso de plazos determinados para la consecución del pacto de liberación. En los pactos se negociaban los requisitos exigidos para el rescate o canje de cautivos. Requisitos y precio que estipula el Fuero de Sepúlveda, constatando con ello la situación marginal de estas gentes en la frontera y la inseguridad que la misma comportaba para los

⁸⁰ SUÁREZ BILBAO, F., "Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda", p. 292.

⁸¹ FERRER I MALLOL, M^a T., y MUTGÉ I VIVES, J., *De l'esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l'edat mitjana*, Barcelona, 2000.

⁸² CORRIENTE, F., *Diccionario Árabe-Español*, Madrid, 1977, p. 33; del mismo autor *A dictionary of Andalusí Arabic*, Leiden, 1997, p. 182.

⁸³ Sobre los distintos significados léxicos véase DE PANDO VILLARROYO, J.L., *Diccionario de voces árabes*, Toledo, 1997, p. 63.

⁸⁴ MAÍLLO SALGADO, F., "Función y cometido de los adalides..." en *Actas del III Congreso Internacional. Encuentro de las tres culturas*, Toledo, 1988, pp. 112-128. Sobre la relación de mugavares y adalides véase Carmona González, "La frontera...", op.cit., p. 54.

⁸⁵ S.v. *dallāl*, COLIN, G.S., en *EF*, vol. II (1991), pp. 104-105. El término viene a significar mediador, agente y guía en sentido literal; ha de advertirse que el término se empleaba como apellido desde los primeros tiempos del Islam. CARMONA GONZÁLEZ, A. "La frontera: doctrina islámica e instituciones nazaries" en *Actas del Congreso la Frontera oriental nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*, Almería, 1997, op.cit., pp. 47-57.

⁸⁶ TORRES FONTES, "las frontera de Granada...", op.cit., p. 195.

⁸⁷ GARCÍA ANTÓN, "Cautiverios...", p. 550. GARCÍA ANTÓN, J., "Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaries" en Homenaje al prof. Juan Torres Fontes, Murcia, 2 vols. 1987; vol. I, pp. 547-559.

musulmanes sometidos al poder cristiano, y a las veleidades de la Reconquista. De todas formas, la situación más común en estos lugares fue la del rescate (*halāṣa*), puesto que era la fórmula que garantizaba el mantenimiento de la paz reinante entre musulmanes y cristianos en aquel momento.

Desde el punto de vista de las comunidades andalusíes, y tal como recogen las fuentes, los alcaldes estaban legitimados para tener preso a quien así lo mereciera, por cuanto la prisión cumplía *en todos los derechos tanto por causa de deuda como por otra razón*⁸⁸. La prisión se reservaba para quien no tuviera medios con que pagar sus deudas. En los casos de cautiverio de cristianos –como es el supuesto contemplado en el fuero de Sepúlveda– si el cristiano cautivo era pobre podía el alcalde “*catar*” por él; de este modo, la duración de la prisión dependía del tiempo necesario para conseguir el importe de lo debido para su rescate⁸⁹. En efecto, muchas eran los inconvenientes derivados del apresamiento de cautivos, tanto para las autoridades musulmanas como para las cristianas. El apresamiento, la custodia e incluso la tramitación de la venta –cuando así se estimara oportuno–, suponían el pago de salarios a todos aquellos que intervenían en el proceso por mandato real o bien procedente de los delegados reales, lugartenientes o gobernadores⁹⁰. De ahí que fueran frecuentes los traslados de los cautivos a los mercados de esclavos con el fin de recabar su precio y resarcir así los perjuicios ocasionados por la retención de los mismos. No en vano, los prisioneros conocedores de su destino ingeniaban el modo de escapar, aún poniendo en riesgo sus vidas.

Pero no todos los musulmanes se encontraban en situación de esclavitud o servidumbre, y así lo constata el fuero *Del que fuere a Sepúlveda con mercancía*⁹¹ en el que se prevé la posibilidad de hacer negocios con cristianos, musulmanes y judíos entre sí, con la limitación de tomar prendas; una situación considerada delictiva y penada con el pago de cien maravedíes o sesenta sueldos al Concejo y el doble de las prendas al demandante⁹².

En otro orden de cosas, el hecho de que la documentación foral consultada resuelva con enorme casuismo las cuestiones penales, y de forma singular aquellas relacionadas con el robo y el hurto –cabén incluso equiparaciones al delito de traición y sustitución por penas tasadas económicas–, justifica plantear posibles analogías con otros sistemas coetáneos.

En efecto, el Derecho andalusí medieval estipulaba que determinadas acciones podían ser calificadas como rapiña violenta de cosas cuando las cosas robadas fueran destinadas de uso personal y se hubiera efectuado sin empleo de armas⁹³; el espectro de

⁸⁸ LEYES DE MOROS, op.cit., tit.CCI, p.157.

⁸⁹ Los números apresamientos a uno y otro lado de la frontera condujo a la constitución de una bolsa de cautivos o “*baci de catius*”, para procurar el rescate de los mismos; así se pone de manifiesto en el caso de Elche que es objeto de estudio por HINOJOSA MONTALVO, J., “Cristianos mudéjares y granadinos, p. 332.

⁹⁰ Un interesante estudio sobre esta problemática, a partir de una serie de documentos valencianos, rebela datos muy significativos sobre la trascendencia económica de estos apresamientos y del volumen dinerario que generaba el apresamiento y posterior venta de esclavos musulmanes para el Reino de Valencia; remítase el lector interesado en estas cuestiones a LÓPEZ ELUM, P., “Apresamiento y venta de moros”, en *Estudios Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. V, Zaragoza, 1952, sobre este asunto pp.337-343.

⁹¹ FE, 21, y CALLEJAS, F., Título XXII, p. 24 Del que viene con miera á Sepulvega.

⁹² FB, [5] Y las personas que trataren de tomar prendas, sea en la majada, o en otro lugar, antes de llevar al demandado a su juez, Pagarán sesenta sueldos de multa y el doble de las prendas.

⁹³ Al respecto LEYES DE MOROS, op. cit. tit. CLXXVI, p. 139.

soluciones dadas eran de lo mas variado: desde la obligación de restitución de ganado o bienes raíces⁹⁴, hasta la aplicación de penas discrecionales por el *qāḍī*, cuando el robo se había efectuado en tierra ajena, se habían causado daño a vecinos, o se habían robado cosas prohibidas, *ḥarām*⁹⁵. En estos supuestos la multa por hurto se pagaba íntegramente⁹⁶.

Entre los delitos contra la propiedad el hurto merece especial atención. Cabe, a priori, establecer una distinción entre lo que se considera hurto de cantidades mayores o de cantidades menores, como así se consideraba a la fruta, producto de primera necesidad. He aquí que el fuero de Sepúlveda trasluce cierta tolerancia en función del valor de la cosa hurtada⁹⁷, puesto que si la pena estipulada era el pago del doble del valor de la cosa cabía, para hurtos menores, la excepción a la aplicación del *duplum*. Del mismo modo, la comisión del delito por vez primera recibía distinto tratamiento penal respecto al reincidente, en cuyo caso debía proceder una denuncia de parte ante los alcaldes del lugar para actuar por vía penal⁹⁸. Una pena que conforme a la legislación castellana medieval se aplicaba a quien robase o tomase por la fuerza alguna propiedad a los musulmanes⁹⁹. Al hurto cometido por vez primera se le atribuía una pena pecuniaria que llegaba hasta el doble de la cosa hurtada¹⁰⁰; en cuanto a la pena aplicada al reincidente, ésta ascendía de forma progresiva, debiendo pagar las setenas siete veces el valor de la cosa hurtada, y a ello se unía una pena corporal de amputación de la oreja –pena humillante y difamatoria–, pudiendo en caso de reincidencia ser ejecutado mediante la pena de horca¹⁰¹.

Entre los musulmanes de aquel tiempo la regla general consistió en la restitución de la cosa robada y en la obligación de "pechar" el daño causado. Solo en caso de reincidencia se agravaba la pena, respecto a quien había sufrido la mutilación e miembros prevista en el Corán, con la aplicación de la pena de ochenta azotes y prisión¹⁰². Las penas corporales fueron, en este caso, análogas a las determinadas en la legislación castellana, que preveía escarmiento público sobre el cuerpo *con feridas de açotes*¹⁰³. Nótese que la legislación islámica no preveía otra forma de tormento para los musulmanes que no fueran los azotes, por muchos excesos que se hubieran cometido; si bien, la cantidad se determinaba en función de la *calidad del negocio*¹⁰⁴. Aun así, las cosas, el delito de hurto

⁹⁴. *LEYES DE MOROS*, op. cit., tit., CCXXI, p. 177; y *Suma*, op. cit. cap. LIV, p. 389 y ss.

⁹⁵. *Ibid.*; véase sobre la actuación discrecional del juez ante determinados hechos *el Tratado de Ibn Abdun donde se someten al buen criterio del juez las penas por delitos cometidos por los recaudadores, delitos contra los aguadores o delitos relativos a la venta de aceitunas por quien no posee fincas, Sevilla a comienzos*, op.cit., p. 47, 108 y 174.

⁹⁶ Y en el mismo sentido el FUERO DE SEPÚLVEDA, FB, 14.

⁹⁷ FES, 82; vid. SAINZ GUERRA, "El derecho penal", op.cit., p. 206.

⁹⁸ SAINZ GUERRA, "El derecho penal", op.cit., p. 206

⁹⁹ PARTIDAS, VII, 25.1. Ciertamente la pena del doble es una constante en el derecho altomedieval español, concretamente el Código de Eurico ya preveía la pena del doble (*duplum*) para el hurto no manifiesto y el cuádruplo (*quadruplum*) para el manifiesto y el violento –antigua rapina-. D'ORS, A., "El Código de Eurico" en *Estudios visigóticos*, II, Cuadernos del Instituto Jurídico Español, núm 12 (1960), pp. 1-317; en relación a este supuesto, pp. 102-103. Agradezco a la gentileza del Prof. Victoriano Sáez poder haber cotejado esta obra de referencia para el presente trabajo.

¹⁰⁰ Sobre la determinación de las penas y la fijación económica en atención a criterios objetivos y la gravedad de las lesiones ocasionadas en el Libro de los Fueros véase orlandis, j., "Sobre el concepto de delito en el derecho de la Alta edad media" en AHDE, 16(1945), pp. 140 y ss

¹⁰¹ FES, 242; vid. SAINZ GUERRA, "El derecho penal", op.cit., p. 206. Y gibert, "Estudio histórico-jurídico" op.cit. p. 512-513.

¹⁰² *LEYES DE MOROS*, op. cit. Tit. CLXXV, p. 139.

¹⁰³ PARTIDAS, VII.14, 18.

¹⁰⁴ LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCLXXVIII, p. 77.

o apropiación indebida recibió un especial tratamiento en la legislación musulmana por razón de la casuística. En el derecho de las comunidades musulmanas, mientras que cualquier otro hurto se castigaba con un cuarto de dobla y el corte de la mano, el hurto de fruta y de leña para uso propio por un cristiano a un musulmán no se castigaba con la amputación de la mano, salvo que aquel lo hubiera introducido en su propia casa. Y si el hurto se descubriese antes de que saliera de la casa a la que entró tampoco se aplicaba la pena de amputación. Sí cabía esta pena corporal si el que hubiera hurtado una cosa la tirara fuera de la casa a otro que la recogiera; asimismo al que entrara a una casa y entregara a un cómplice un objeto y este lo ocultase se le cortaría la mano, y al que le entregó el objeto, estando todavía dentro de la casa y cogido in fraganti, se le podía bien aplicar la misma pena de amputación o bien matarlo¹⁰⁵. Para el supuesto descrito, aplicación de pena de muerte, esta debía hacerse mediante *alaçitona*, que conforme al origen de la palabra (columna) supondría la muerte en rollo o picota, como ya se vio anteriormente¹⁰⁶.

Pues bien, estas mismas penas son las que el fuero de Sepúlveda reserva para quienes robasen en las ferias; un hecho que estaba especialmente castigado cuando *se otorgasen ferias ocho días antes de la Cinquesma, é ocho días después*, y a las que concurriesen cristianos, moros y judíos¹⁰⁷. La pena estipulada de mil maravedíes se doblaba respecto *a la persona sobre la que* recayera querrela por causa de muerte; para el homicida se reservaba el entierro vivo encima del muerto del fallecido, y si el daño provocado tuviera como resultado lesiones, se le cortaría la mano, como así se hacía también en el derecho musulmán coetáneo. Una pena que suponía la restitución *in integrum*¹⁰⁸ cuando el objeto del delito fuera ganado u otros bienes raíces. Sin embargo, el hurto de cosas *ḥarām* o prohibidas, la apropiación indebida, el robo en terreno no vallado o el robo del pobre no tenían pena fija, sino que se sometían a la discrecionalidad del *qāḍī*,¹⁰⁹. Y asimismo, el Derecho islámico preveía la pena del doble del valor de la cosa a quienes cometieran delito de rapiña en días de feria, de forma violenta, y de productos de primera necesidad o de objetos de uso personal, sin uso de las armas¹¹⁰.

Y finalmente, respecto a las circunstancias agravantes el Fuero extenso de Sepúlveda hace una consideración por razón de vecindad, siendo este presupuesto a considerar como agravante para el caso de la comisión de un delito por hombre extraño a la comunidad; en el caso de que se cometiera el delito en tiempos de paz garantizada, tales como la celebración de feria, del baño común, la celebración del Concejo, o con nocturnidad¹¹¹; para todos estos supuestos se exigía la aplicación de la pena correspondiente pero dentro de la villa; como igual sucedía en los casos en que un

¹⁰⁵ LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLXXVI, pp. 140-141.

¹⁰⁶ LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLXXVI, p. 144.

¹⁰⁷ SAINZ GUERRA, “El derecho penal”, op.cit., p. 192 y GIBERT, R., “Estudios histórico-jurídico”, op.cit., p. 503.

¹⁰⁸ LEYES DE MOROS, op. cit., tit., CCXXI, p. 177; y *Suma*, op. cit. cap. LIV, p. 389 y ss.

¹⁰⁹ Ibid.; véase sobre la actuación discrecional del juez ante determinados hechos *el Tratado de Ibn Abdun donde se someten al buen criterio del juez las penas por delitos cometidos por los recaudadores, delitos contra los aguadores o delitos relativos a la venta de aceitunas por quien no posee fincas, Sevilla a comienzos*, op.cit., p. 47, 108 y 174. LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLXXV, p.139.

¹¹⁰ Al respecto LEYES DE MOROS, op. cit. tit. CLXXVI, p. 139.

¹¹¹ SAINZ GUERRA, “El derecho penal”, op.cit., p. 198. Coger fruta ajena, causar daño con ganado, retener el ganado prendado o apedrear casa ajena, eran delitos agravados cuando se cometían con nocturnidad (GIBERT, “Estudios histórico-jurídico”, op.cit., p. 502).

musulmán cometiera este delito de hurto u otros en circunstancias consideradas de especial gravedad¹¹².

3.3. La consideración penal de los nuevos pobladores de Sepúlveda. El caso de los musulmanes.

Un sector de la historiografía, orientada conforme a la hipótesis de Hinojosa, ha tomado posiciones respecto a la pervivencia de un derecho primitivo consuetudinario visigodo en los fueros municipales castellanos. Admitido este hecho, y aún siendo complejo determinar ciertas concomitancias entre la legislación de las comunidades andalusíes y el derecho de los fueros municipales, convendría valorar la incidencia o pervivencia de elementos característicos del derecho malikí aplicado en al-Andalus, e incluso del posible rastro dejado por elementos preislámicos en este mismo derecho que afectan de manera singular al derecho penal y en concreto al ejercicio de la venganza. Aún a pesar de que el sistema voluntario de composición propició la erradicación de la venganza por ser considerada práctica vergonzante¹¹³.

El hecho de que la determinación de la responsabilidad por la comisión del delito fuera exigencia prioritaria se justifica como una manifestación más del carácter personalista del Fuero de Sepúlveda. Por extensión, la determinación de la responsabilidad supondrá la aplicación de las penas a quien resultara inculpado como autor del delito; éste debía garantizar, por todos los medios a su alcance –generalmente personales, mediante fiadores-, la aplicación de la justicia a través del procedimiento. Y si no era posible fijar esas garantías el derecho penal preveía la aplicación del destierro. Requisitos aplicados sin distinción de razas ni condición religiosa en sede judicial, según el Fuero de Sepúlveda. Sin embargo, ante la comisión de delitos de sangre las penas determinadas para los moros y judíos eran más graves, aplicándoseles la pena de muerte, mientras que a los cristianos tan solo se les condenaba a enemistad. De ahí que pueda concluirse la existencia de normas penales determinadas por la condición de musulmán o judío, así como una tipología penal específica como consecuencia de la expresa prohibición a los cristianos de vivir íntimamente con ellos¹¹⁴.

Atención especial merecen el régimen de la *inimicitia* y la *venganza* en el derecho castellano cuya regulación venía dada por el antiguo sistema foral; a pesar de su pervivencia en el derecho, lo cierto es que textos como el Fuero de Sepúlveda garantizan la seguridad jurídica contra la venganza privada¹¹⁵. Entre las medidas garantistas cabe señalar la exigencia del *diffidamentum* y la declaración judicial de enemistad; solo a partir de ese momento el ofensor era condenado a pagar una multa, se le conminaba a salir desterrado y quedaba expuesto a la venganza¹¹⁶. Una práctica

¹¹² LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLXXIII, p. 138.

¹¹³ HINOJOSA, E., *Obras*, II, 423, 33-34. LÓPEZ-AMO MARÍN, A., “El derecho penal español en la Baja edad media” en *AHDE*, pp. 336-567, p. 339; y TYAN, *L'organisation*, op.cit., p. 31-33

¹¹⁴ SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda”, p. 293. Esta situación diverge de la estipulada en la confirmación del fuero de Tioledo del año 1118 por Alfonso VII que prevé el mismo grado de responsabilidad al margen de la confesión religiosa a la que se pertenezca; el asunto es abordado por VALLECILLO ÁVILA, M., “Los judíos de Castilla en la Alta edad media” en *C.H.E.* XIV(1950), pp. 54-55.

¹¹⁵ GIBERT, “Estudio histórico Jurídico” en *Fueros de Sepúlveda*. Edición crítica y Apéndice documental, op.cit., p. 414.

¹¹⁶ FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Estado social y político de los mudéjares de Castilla. Considerados en si*

considerada en otros sistemas jurídicos, como el musulmán, vergonzante y cuya erradicación en el contexto cristiano se atribuye a la Iglesia por la historiografía¹¹⁷.

En el Derecho andalusí coetáneo la enemistad era práctica habitual para quien se sintiera agraviado, como desde tiempos preislámicos¹¹⁸. A quienes recibían el agravio (*enemistança*) les correspondía obtener una compensación consistente, por lo general, en la imposición de pena equivalente o en el *omeçillo si pedonaran*¹¹⁹. La pena equivalente u *omeçillo (diya)*¹²⁰ del Derecho musulmán era análoga a la multa del derecho foral; de este modo se introdujo el sistema de composición con el que eliminar las penas vergonzantes de la antigua venganza de sangre o tación¹²¹.

Otro supuesto a considerar de forma pormenorizada es el homicidio. El derecho de Sepúlveda marca cierta distancia respecto al derecho de las comunidades musulmanas de aquel tiempo, puesto que cuando el delito lo cometía un cristiano con resultado de muerte para el musulmán la pena impuesta era de carácter pecuniario más la declaración de enemistad; en concreto, la pena pecuniaria que sustituía a la muerte por venganza, equivalía a la confiscación total de los bienes¹²². Caso distinto era si el delito se había cometido contra un cristiano por parte de un musulmán, puesto que la citada pena se agravaba hasta la muerte más la confiscación de todos sus bienes¹²³. Aquí, como en el caso de otros preceptos en los que cabría cierta analogía, la legislación de las comunidades islámicas de aquel tiempo determinaba que por la muerte intencionada de un cristiano a manos de un musulmán correspondía la aplicación de la pena de muerte, e igual tratamiento penal para el caso de muerte de un musulmán por otro correligionario. En efecto, el Derecho islámico medieval estableció que la muerte de un *kitabí* debía ser sancionada con la pena del tación, sin que cupieran variaciones entre la legislación de las distintas áreas estudiadas¹²⁴. En este supuesto, solo los cristianos y el acusado estaban legitimados para prestar testimonio, si la muerte había sido en legítima defensa; y dado el caso de que no se pudiera probar esta circunstancia se aplicaba la citada pena de muerte conforme a la Sunna¹²⁵. Una pena que se sustituía por pena pecuniaria si la muerte hubiera acaecido como resultado de una discusión o

mismos y respecto de la civilización española, prolog. Mercedes García-Arenal, edit. Hiperion, Madrid, 1985, p. 347.

¹¹⁷ Y prueba de ello fue la supresión en el Código de Huesca de 1247 las ordalias del procedimiento judicial; LOPEZ-AMO MARIN, A., "El derecho penal español en la Baja edad media" en AHDE, p. 340-343.

¹¹⁸ El derecho a ejercer venganza correspondía desde os tiempos preislámicos a la tribu, y en concreto, al pariente más próximo de la víctima; de ahí que, hijos, descendientes o hermanos pudieran aplicarla libremente previa publicidad. En estas comunidades la venganza era obligatoria, *ta'r*, buscando con ello la paz del alma errante. TYAN, *L'organisation*, op.cit., p. 31.

¹¹⁹ Y todo ello al margen de la confesión religiosa a la que perteneciera el homicida. LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLVII, p. 120.

¹²⁰ Véase voz "*diya*" en *Enciclopedia of Islam*, vol.II, Leiden, 1991, pp. 340-343.

¹²¹ La venganza, *ta'r* se sustituye por el *qisās* o tación, aplicado a los delitos de homicidio y lesiones corporales tipificadas en el Corán. Cor. 16-17, versículos 126 y 33. IBN MUGĪT AL- TŪLAYTULĪ, AHMAD B. MUGĪT AL- TŪLAYTULĪ, *Al-Muqni' fi 'ilm al-šurūf*, introd. y ed. crítica por Fco. J. Aguirre Sádaba, Madrid, 1994, p. 361-362.

¹²² FR, 38 y 41; vid. SUÁREZ BILBAO, F., "Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda", p. 295.

¹²³ FES. 38 y 41 y FE 42. Véase al respecto SÁNCHEZ ARCILLA, J., "Notas para el estudio del homicidio en el derecho histórico español" en *RFDUCM*, 72(1986), pp. 513-581.

¹²⁴ LEYES DE MOROS, op. Cit., Tit. CLIV, p. 117 y Del que diexiere: fulano me mató: "Et sy dizxiere matóme fulano pudiendo [dezir] mas, ay en esto dos cosas: la una que es su dicho pesquisa, et conviene que juren sus parientes. et quando manifestare el omen que mató omen á sabiendas, ha de ser metido á tormento, et sy manifestare(2) matarlo han por ello, et sy non manifestare, tenerlo preso un año, et salvarse ha con çinquenta juras et saldrá".

¹²⁵ LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCCXLV, p. 97.

pelea entre musulmán y cristiano, incluso si en el enfrentamiento hubiera participado un judío¹²⁶.

No obstante, al igual que sucede en el derecho foral de Sepúlveda, en el caso de homicidio intencionado o herida premeditada no existía precio de sangre establecido y el talión, o la avenencia acordada por las partes mediante composición se efectuaban tomando como punto de partida la tarifa establecida para la *diyya*¹²⁷; composición obligatoria tanto si el homicidio del *kitabi* hubiera acaecido de forma voluntaria o involuntario¹²⁸. En efecto, la doctrina estableció que no existía precio de sangre prefijado para el homicidio intencionado ni para las heridas causadas de forma premeditada. El *qāḍī*, en función del daño provocado y peritado por expertos en medicina - que medían la lesión conforme a su longitud, anchura y profundidad-, determinaba el daño a infringir al agresor, sobre la base de la tarifa de indemnizaciones correspondientes a las doce lesiones tipo que se podían infringir sobre el cuerpo y miembros de la víctima a la que correspondiera la *diyya*. La doctrina estableció que la *diyya* por el cristiano, acogido a un pacto de *‘ahd* o protección -como fue el caso del reducto musulmán que pudiera permanecer en el territorio de Sepúlveda en los albores de la Reconquista-, debía ser la mitad del precio de sangre a pagar por el musulmán libre; y esta misma proporción se seguía respecto a las heridas causadas, aplicando el esfuerzo personal (*iğtihad*). No obstante, los cristianos no podían aplicar el talión sobre el musulmán muerto mediante homicidio voluntario; y sin embargo, el musulmán homicida debía costear la *diyya* del asesinado con su propia hacienda, sufrir azotes y prisión¹²⁹.

En relación a las lesiones o heridas provocadas, los preceptos del Fuero de Sepúlveda, en relación a la determinación de la responsabilidad de quien hiriese a otra persona, ponen su énfasis, una vez más, en la pertenencia a una u otra confesión religiosa de los implicados. Sin embargo, la lesión causada por un cristiano contra un musulmán, y viceversa, se equiparaba en cuanto a la determinación de la pena¹³⁰. Un criterio que, como ya se ha visto, se aplicaba en relación a los delitos de homicidio con distinto valor pecuniario, y así se hace también cuando de lesiones se tratara¹³¹. No en vano, los delitos cometidos entre cristianos y musulmanes recibían idéntico tratamiento era idéntico, no apreciándose valoración agravada por razón de religión¹³².

Ciertamente, los musulmanes que produjesen heridas a cristiano o judío debían pagar siempre la mitad de la pena tasada¹³³. Por el contrario, cuando las lesiones las provocaba un judío, la pena pecuniaria pasaba de diez maravedíes a cien¹³⁴; sin

¹²⁶ *LLIBRE DE LA ÇUNA*, op.cit., tit. CXCIV, y tit. CXCV, p. 50. Pena establecida por la Sunna.

¹²⁷ *LEYES DE MOROS*, op.cit., Tit. CLXII, p. 124.

¹²⁸ IBN ASIM, *Tuhfat*, (1580) "On doit également la composition pour le meurtre involontaire," (op. cit. p. 841); idem, (1561): Pour l'expitation (...) à raison du sang versé, une condition essentielle, c'est qu'il y ait égalité quant à la religion musulmane et à la liberté (...)." (op. cit. p. 833).

¹²⁹ IBN AL-'AṬṬĀR, *Formulario Notarial y judicial andalusí. Ibn al-'Aṭṭār (m.399/1009)*, Estudio y traducción: P. Chalmeta y M. Marugán, Madrid, 2000, modelo n° 120, véase la tarifa de indemnizaciones, pp 520-523.

¹³⁰ FE, 40, p. 25. Del cristiano que hiriere a un moro; y FE, 41, p. 25. Del moro que lesionare a un cristiano. FE, 43, p. 26. Del moro que lesionare a un judío.

¹³¹ El destierro perpetuo es una de las dos modalidades contempladas en el Fuero de Sepúlveda; junto a la enemistad por un año (GIBERT, R., "Estudios histórico-jurídico" op.cit. p. 505.

¹³² FE, 41, op.cit., p. 25. Del moro que lesionare a un cristiano (y viceversa).

¹³³ *LEYES DE MOROS*, op.cit., tit. CLXIV, p. 127.

¹³⁴ FE, 42ª, Del judío que lesionare a un moro

embargo, cabía equiparación y reciprocidad en el supuesto de que el judío y el moro, respectivamente, no tuvieran con qué pagar los cien maravedíes, despenándoseles por ello. Al judío, además, habiéndole declarado culpable los jurados y los alcaldes, de común acuerdo y bajo juramento, no solo debería pagar los cien maravedíes sino que, además, se le declaraba enemigo de sus parientes para siempre. Un supuesto que no se aplicaba respecto a los musulmanes¹³⁵.

Una de las singularidades del derecho penal en el fuero de Sepúlveda es la escasa trascendencia que la intención o dolo tuvo como elemento subjetivo para la fijación de los fundamentos de la penalidad. Un elemento subjetivo de enorme trascendencia en el derecho romano y en el derecho canónico que, sin embargo, no marcó al derecho penal aplicado entre los miembros de las comunidades de mudéjares. Así queda manifiesto respecto a la persona que matare a otro a sabiendas y reciba el perdón; perdón que es factible tanto si se hubiera matado *a sabiendas* o *por desventura*; no obstante, el homicida no se verá exento de la pena *que debe pechar (...) salvo el tercio*¹³⁶; un castigo estipulado para fijar los fundamentos de la penalidad y que supuso un importante paso adelante en el progreso de la ciencia penal, es abandonado por textos tan tardíos como éste a causa de la persistencia de necesidades políticas –como pudiera ser asegurar el proceso de repoblación–, y concepciones jurídicas que, en territorios próximos, ya habían sido superadas¹³⁷.

Aunque no cabe en el Fuero de Sepúlveda una casuística tan pormenorizada como en el Derecho islámico acerca de los daños provocados por lesiones, lo cierto es que si hay alguna especificidad, como el supuesto relativo a la persona que cause daño a otra provocando hematomas (*damaw*¹³⁸); una posibilidad también contemplada en el derecho de las comunidades musulmanas de aquel tiempo, y que se regula entre los delitos de sangre¹³⁹. Como en otros casos, la comprobación del daño causado –nótese que la doctrina aplicada entre las comunidades musulmanas desde el siglo X preveía peritaje por expertos médicos, a tal efecto–, era el paso previo antes del juramento sobre quien negaba el hecho. Y en el caso de ser declarado culpable se le conminaba a pagar indemnización, y habiendo dado prueba de juramento se le exigían hasta un máximo de cien maravedíes¹⁴⁰.

Para concluir, otro de los delitos en los que se advierte cierta analogía en la determinación de la pena es la ilícita relación sexual del moro con la cristiana. Como ya se explicó anteriormente, no solo se castigaba la intimidad entre personas de distinta confesión religiosa sino la cópula carnal por las consecuencias que de ello se dedujeran.

¹³⁵ Véase lo dispuesto en los FES. 37 a 41.

¹³⁶ LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CCXLVIII, p. 202.

¹³⁷ ORLANDIS, J., “Sobre el concepto de delito en el derecho de la Alta edad media” en *AHDE*, 16(1945), p. 193.

¹³⁸ El término proviene de la raíz d.m., (sangre); si bien, no existe referencia a la diya por hematomas en la obra de IBN AL-'AṬṬĀR, *Formulario Notarial y judicial andalusí*, por lo que en este supuesto de lesiones que no tenían señalada composición fija, correspondería al qāḍī la determinación de la composición, mediante la aplicación del esfuerzo de interpretación personal, *iğtihād*, según Chalmeta (IBN AL-'AṬṬĀR, op.cit., p. 488).

¹³⁹ IBN MUGĪT AL- ṬULAYṬULĪ, AḤMAD B. MUGĪT AL- ṬULAYṬULĪ, *Al-Muqni' fi 'ilm al-šurūf*, introd. y ed. crítica por Fco. J. Aguirre Sádaba, Madrid, 1994, pp. 365-366. Los hematomas, eran livores: señas de golpes o heridas; o mas bien el daño de sangre que resulta de la herida.// Contribución indirecta por vía de multa que pagaba quien hería a otro: si había sido la herida con sangre la cantidad era el doble, que cuando era sin ella. CALLEJAS, F., *Fuero de Sepúlveda*, op.cit., p. 140.

¹⁴⁰ FE, 44, op.cit., p. 26 De los hematomas.

Por tanto, no debe extrañar la dureza de las penas impuestas: muerte para los amancebados, siendo los varones condenados al despeñamiento y las mujeres a la hoguera. Unas medidas penales que encuentran su corolario en el Derecho andalusí de aquel tiempo, ya que los musulmanes reservaban la aplicación de la pena de muerte para el supuesto de mujer forzada por un musulmán, tanto adolescente, viuda o casada; y dándose el caso de que la relación concluyera con la cópula carnal, una vez demostrado por la mujer este hecho en los 25 días siguientes, se aplicaba la pena de muerte según la Sunna¹⁴¹.

3.4. La actuación del musulmán ante los órganos procesales en Sepúlveda.

Por más que son muchos los componentes del proceso que deberían ser objeto de análisis, se ciñe este epígrafe a aquellas cuestiones referidas en el Fuero de Sepúlveda, que ponen especial énfasis en el silencio respecto a la intervención de jueces especiales, la condición religiosa de los implicados, fundamentalmente en los supuestos de citación, emplazamiento y prueba testimonial por parte de musulmanes contra cristianos y judíos y viceversa.

Tomando en consideración que en materia procesal entre los musulmanes solo cabía una modalidad, puesto que las causas de especial gravedad –herejía– eran conocidas por un tribunal consustancial a este tipo de delitos– tampoco parece apreciarse una separación absoluta entre el proceso penal y el proceso civil en el Fuero de Sepúlveda, al menos en cuanto a los delitos en los que se vieran implicados musulmanes. Las demandas hacían necesaria la firma de miembros de cada una de las comunidades a las que perteneciesen los encausados¹⁴². Además, los procesos por los delitos hasta aquí enunciados se conocían ante el tribunal por los alcaldes, y los viernes, días de máxima afluencia de musulmanes en los alrededores de sus lugar de encuentro, la mezquita¹⁴³.

Una cuestión controvertida en materia procesal es la existencia de jueces especiales para los asuntos en los que intervinieran judíos y musulmanes. Gibert justifica la prohibición de que los judíos tuvieran jueces para el conocimiento de sus delitos; sin embargo, no hay expresa mención en el Fuero de Sepúlveda respecto a los musulmanes¹⁴⁴. La tendencia en aquel momento parece ser la consecución de la uniformidad en el ejercicio del derecho, y de ahí la prohibición del ejercicio de jurisdicción por parte de jueces musulmanes a quienes profesaran esta religión, contrariando con ello el criterio de un derecho especial¹⁴⁵.

¹⁴¹ *LLIBRE DE LA ÇUNA*, op.cit., tit. CCVII, p. 54.

¹⁴² SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda”, p. 295.

¹⁴³ GIBERT, R., “Estudio histórico-jurídico” op.cit., p. 515; LOPEZ ORTIZ, J., “El proceso en los reinos cristianos de la Reconquista” en AHDE, 14(1943), pp. 184-226.

¹⁴⁴ El FE 69 regula el modo en que se debía emplazar al moro por parte de un cristiano y viceversa, debiendo someterse a la jurisdicción de los *jueces de la villa*; LINAGE CONDE, FE 69, p. 35 y CALLEJAS, F., TIT. LXX. (GIBERT, R., “Estudios histórico-jurídicos”, op.cit., p. 442)

¹⁴⁵ Así sucedió durante el reinado de Sancho IV con la prohibición de mantener jueces separados, entre otras muchas medidas que afectaban al derecho de estas personas. TORRES FONTES, J., “Moros, judíos y conversos en la regencia de don Fernando de Antequera”, op. cit., pp.60-97; vid. p. 61.

Ya se ha visto como el Fuero de Sepúlveda agrava, de forma especial, la pena por los delitos por los que cristianos y musulmanes propiciaran relaciones sexuales prohibidas o negocios fraudulentos en los que mediase engaño¹⁴⁶. Unos delitos que eran incoados, conforme al Fuero de Sepúlveda, en sede judicial. Llegados a este punto conviene poner de relieve que una circunstancia preocupante –señalada por la historiografía- cual es la existencia de elementos procesales de desconocido origen.

El proceso se desarrollaba a partir de la citación judicial, emplazamiento, ante los jueces, otrora alcaldes, de la villa. Es el caso del papel atribuido al juramento como elemento de prueba central, un hecho que no encuentra corolario en los textos medievales castellanos¹⁴⁷, y que propicia un análisis comparado con la legislación coetánea de signo islámico. El acotado está obligado a acudir el viernes siguiente ante los alcaldes de no hacerlo se le condena al pago de un maravedí, como igual sucedía entre los musulmanes que debían acudir el viernes a la mezquita para presentar sus demandas, tratándose de un proceso ordinario¹⁴⁸. El Derecho andalusí de aquel tiempo también preveía la no comparecencia del encausado o citado por el qāḍī, de manera que la no comparecencia, según la Sunna, era considerada desobediencia, y como tal debía ser castigada¹⁴⁹. Coincidiendo con el iter procesal descrito en el Fuero de Sepúlveda, una vez citados los testigos –que debían ser de acreditada idoneidad-, juraban, comportando su testimonio pesquisa y jura; juramento que debía prestarse en la mezquita mayor, después de la oración del viernes. Juramento que debía realizarse por la Meca y Yatrib (Medina), y por Alquds (Jerusalem), y por los que allí están enterrados¹⁵⁰.

El testimonio del cristiano y el moro servían para probar la inocencia del demandado; solo en caso de negativa, por parte del musulmán, a prestar testimonio, el cristiano debía probar su derecho y pagar una fianza de un maravedí ante quienes se conociese la demanda¹⁵¹. Cuando el musulmán demandaba al judío, este debía probarlo con dos testigos musulmanes y un judío, o con tres musulmanes; un supuesto diferente respecto a las pruebas solicitadas por causas entre cristianos y musulmanes. Aunque el fuero de Sepúlveda no establece los requisitos para que un musulmán prestase testimonio en las causas mixtas, lo cierto es que la legislación vigente entre las comunidades musulmanas de aquel tiempo acotaba esta posibilidad a quienes hacían todos los días oración, daban limosna y no bebían vino ni eran viles, conforme a los dictados de la Sunna, requisitos que les acreditaban como personas hábiles y honestas

¹⁴⁶ SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda”, op.cit., p. 294.

¹⁴⁷ SAINZ GUERRA, J., “El derecho penal”, op.cit., p. 190. Un juramento que cuando lo pronuncia el demandado actúa como prueba formal y cuando el testimonio es aportado por los acusadores tiene carácter de prueba racional conforme a lo explicado por Gibert, al argumentar los orígenes de esta oposición, que remonta al Derecho visigodo, a la Lex Vis. II, I, 23 y que fue también justificado por Merêa en base a una *interpretatio* de las Pauli Sententiae II, I, I. Para Gibert el juramento es *prueba indirecta en sus justos límites*, que la jurisprudencia se esforzó en contener, relegándola a un plano secundario –siendo de origen visigodo- pero que a pesar de que fue contrariada esta legislación visigoda pero que salió triunfante en el Derecho de la reconquista, salvo para el caso del Fuero de Sepúlveda que se separa de la tradición visigoda (GIBERT, R., “Estudio histórico-jurídico”, op. cit, pp. 540-541.

¹⁴⁸ SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda” p. 296. Sobre la prohibición de que el señor no tome asiento con los alcaldes en el juicio del viernes; GIBERT, R., “Estudios histórico-jurídicos”, op.cit., p. 431 y p. 500. *LEYES DE MOROS*, op.cit., tit. CLIV, pp. 115-118.

¹⁴⁹ LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCCXV, p. 89.

¹⁵⁰ LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLIV, pp. 115-116.

¹⁵¹ FE, 69, obp.cit., p. 35 De la manera de emplazar el cristiano al moro (y viceversa). CALLEJAS, F., op.cit., Tit. LXX. De cómo debe acotar el Christiano al Moro.

para actuar en el ámbito procesal¹⁵². Los cristianos podían testimoniar contra musulmanes y viceversa, como así se venía haciendo desde entre las comunidades islámicas desde tiempo inmemorial, y entre las comunidades cristianas desde el siglo XIII, conforme constata la legislación coetánea, y tanto en pleitos civiles como criminales¹⁵³. La muerte o las heridas probadas ante el *qāḍī* o alfaquí mediante carta testimonial, salvo supuestos especiales como era el caso adulterio, solo requerían dos testimonios convenientes¹⁵⁴. Por otro lado, entre las comunidades andalusíes tanto el delito de homicidio con resultado de muerte como el delito de lesiones corporales, documentado por escrito, exigían, en materia de prueba, el testimonio de cinco personas¹⁵⁵.

La importancia de la prueba por testigos es incuestionable en el desarrollo del procedimiento; no en vano, la mayoría de los preceptos contenidos en el Fuero de Sepúlveda respecto a la comisión de delitos entre judíos, moros y cristianos, permiten hacer un análisis al respecto. Las variaciones son notables respecto al número de testimonios; un número que está condicionado por la confesión religiosa de quienes aportan datos para el esclarecimiento de la verdad. Sabido es que entre las comunidades andalusíes el testimonio de hombre valía el de dos mujeres; es más, en caso de muerte intencionada –de nuevo, tómesese en consideración el que un musulmán no puede cometer este delito con tal intención, *niyya* siendo la recta intención principio fundamental en las actuaciones de un creyente– era inadmisibile el testimonio de un solo hombre, o el de una mujer, ni siquiera el de muchas, salvo supuestos concretos¹⁵⁶. Del mismo modo, estas limitaciones venían dadas por el recelo respecto a personas ajenas al Islam, y cuya intención podía ser puesta en tela de juicio por razones obvias. Y así las cosas, el testimonio de un musulmán equivalía al de dos judíos. Pero al judío que causara una lesión a un musulmán se le imponía, además, una pena de diez maravedíes cuando presentase prueba testifical mediante tres personas –dos judíos y un moro o tres judíos–; una exigencia de la que se veía exento si no podía presentar testigos y optaba por prestación de juramento¹⁵⁷. Un juramento que, en caso de falsedad, podía suponer no solo recibir el castigo divino, sino la acusación por blasfemia.

El adulterio recibiría un tratamiento especial en el Fuero de Sepúlveda¹⁵⁸. El Fuero previó que las relaciones entre un musulmán y una cristiana podían ser negadas a partir de la prueba testimonial de tres personas, dos cristianos y un musulmán. Aun no dándose reciprocidad plena, solo cabe establecer cierta equiparación en la gravedad del delito cometido por personas de diferente confesión religiosa en el Fuero Romanceado, donde se determinaba despeñar al musulmán que mantuviera relaciones con una cristiana, a quien se le asignaría la pena del fuego de vida, siempre que quedara

¹⁵² LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCLXXIV, p. 75.

¹⁵³ Una reciprocidad que está expresamente regulada también en la legislación foral valenciana, a la que aluden la legislación musulmana aplicable en aquel Reino; véase LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCXCVII, *Per Fur de València lo cristià pot provar contra lo serraí.*, pp. 84-85.

¹⁵⁴ LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCCXIV, p. 89.

¹⁵⁵ IBN MUGĪT AL- TŪLAYTULĪ, AḤMAD B. MUGĪT AL- TŪLAYTULĪ, *Al-Muqni' fi 'ilm al-šurūf*, introd. y ed. crítica por Feo. J. Aguirre Sádaba, Madrid, 1994, p. 364. LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCCXIV, p. 89.

¹⁵⁶ LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLIV, p. 117.

¹⁵⁷ FE, 42ª, Del judío que lesionare a un moro.

¹⁵⁸ FE, 68, p. 34

constancia de su verdad, o de haber visto cometer el delito¹⁵⁹. El derecho alfonsí preveía que el musulmán que yaciera con cristiana virgen debía ser apedreado y ella perder la mitad de sus bienes, si fuera la primera vez. Si se tratase de la segunda ocasión perdería todos sus bienes, como igual sucedía respecto a la viuda; para el supuesto de mujer casada, ésta debía ser puesta a disposición del marido, que podría matarla, quemarla o hacer con ella lo que mejor creyera¹⁶⁰.

Según el Derecho andalusí, el adulterio consistía en mantener relaciones sexuales extraconyugales ilícitas (*zina*); ahora bien, este delito se especificaba en el delito de fornicación –por el que se aplicaba pena de tormento¹⁶¹– o de adulterio entre casados –castigado con pena de lapidación¹⁶²–. Penas que solo podían ser aplicadas en caso de que el hecho fuera probado ante el qāḍī mediante cuatro testigos; y en caso de no contar con pruebas fehacientes al acusador se le aplicaría la pena de azotes –conforme a la sanción coránica por calumnia¹⁶³–, entre ochenta y cien, según la fama y condición del mismo, pero no se le podía retener en la cárcel. Por el contrario, en caso de ser probado el delito los adúlteros debían ser castigados en el lugar en que fueran encontrados con la pena de lapidación¹⁶⁴.

Conforme a la legislación musulmana de aquel tiempo, la relación sexual ilícita entre un musulmán y una musulmana, judía o cristiana debía ser castigada según la Sunna, y en este caso se aplicaba la pena obligatoria (*ḥadd*) de lapidación al acusado¹⁶⁵. Aunque la doctrina sostiene también la posibilidad de que el cristiano que violase a la mujer musulmana libre fuera crucificado; pena aplicable cuando fuera posible probar mediante cuatro testigos –aunque también sostuvo algún autor la posibilidad de que fueran solo dos– la comisión del delito¹⁶⁶. Solo en el supuesto de que se demostrase que quien cometió adulterio se encontraba actuando de *imām* de los fieles que hacían la peregrinación, en el día y el lugar que determinasen los cuatro testigos requeridos, se veía exento de toda culpa, y no se atribuía credibilidad alguna a los testigos¹⁶⁷.

No obstante, la legislación islámica de aquel tiempo vigente en las comunidades dispersas andalusíes ofrece innumerables ejemplos sobre la licitud del testimonio prestado por dos cristianos que fuesen *convenientes*, en causas contra musulmanes. Esta situación de reciprocidad exigía un requisito fundamental: honorabilidad demostrada¹⁶⁸.

¹⁵⁹ SUÁREZ BILBAO, F., “Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda”, p. 293. Tit. LXIX, p. 47. Del Moro que con Cristiana fallaren. Es preciso destacar, en este caso que, al margen de la tipificación descrita, cabía probar la acusación de adulterio mediante tres testimonios.

¹⁶⁰ PARTIDAS, VII, 26.10.

¹⁶¹ LEYES DE MOROS, op. cit., tit. CLXVIII, p. 132.

¹⁶² LEYES DE MOROS, op. cit. cap. LIII, p. 384. LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCLXI, p. 72.

¹⁶³ MUḤAMMAD B. 'IYĀD, *Maḍāhib al-ḥukām fī nawāzil al-aḥkam*, trad. y estudio Delfina Serrano, Madrid, 1998, p. 214.

¹⁶⁴ LEYES DE MOROS, op. cit. Tit. LXXVII, pp. 57-58; una pena que para el supuesto de fornicación de la viuda suponía morir lapidada y para tratándose de una mujer virgen se le aplicaban cien azotes. LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCLXI, p. 72 y tit. CCCV, p. 86; y tit. CCXCIV, pp. 83-84, respectivamente. Y sobre la aplicación de la pena de lapidación conforme a la Sunna, tit. CCCXXVIII, p. 93.

¹⁶⁵ LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCCXVII, p. 90.

¹⁶⁶ MUḤAMMAD B. 'IYĀD, *Maḍāhib al-ḥukām fī nawāzil al-aḥkam*, trad. y estudio Delfina Serrano, Madrid, 1998, p.p. 215-216.

¹⁶⁷ IBN AL-'AṬṬĀR, *Formulario Notarial y judicial andalusí*, op.cit., mod. N.º 120 pp. 524-525.

¹⁶⁸ IBN HIṢĀM AL-QURṬUBĪ, *Mufid li-l-ḥukkām*, op.cit., p. 300 trad. y p.99 ed. árabe.

Además, solo podía prestarse este testimonio a falta, en el lugar donde se desarrollase el proceso, de un musulmán presente que pudiese testificar a favor de su correligionario; y que conforme a la casuística malikí se daba en situaciones excepcionales, como durante un viaje o cuando se encontrase en territorio extraño¹⁶⁹.

Lo cierto fue que en Sepúlveda se albergaba esta posibilidad para supuestos concretos, relativos a préstamos, fianzas y deudas entre cristianos y musulmanes. He aquí que la prueba consistía en presentar tres testigos, tanto por parte de demandante musulmán como si este era cristiano. Las combinaciones posibles permitían a dos cristianos y un musulmán testificar a favor de un cristiano; a dos musulmanes testificar con un cristiano; e, incluso, a tres musulmanes prestar testimonio a favor de aquel¹⁷⁰. Una situación de hecho habitual, a tenor de la práctica habitual entre aquellas gentes: los musulmanes solían actuar en calidad de testigos previo juramento de decir verdad en nombre de Allāh, conforme a los principios de su propia legislación y de la recta intención (*nīyya*). Y es que de otro modo, el juramento en falso podía ser constitutivo de delito de blasfemia y ser susceptible de denuncia ante los jueces competentes¹⁷¹.

Un segundo elemento que incide de forma especial en el ámbito procesal del Fuero de Sepúlveda fue la pesquisa; un elemento que se introdujo de forma tardía y con fines diversos. La pesquisa, aún no siendo prueba principal, tuvo un papel fundamental en el esclarecimiento de los hechos y, en el caso que nos ocupa, gozó de enorme valor para la determinación de la idoneidad de los testigos de una u otra confesión religiosa. Es preciso señalar aquí la repercusión que en sede judicial tuvo la determinación de la validez de los testimonios prestados para la determinación de las circunstancias determinantes en la calificación y tipificación del delito¹⁷². Este elemento tuvo un importante papel en la determinación de la responsabilidad del cristiano por la muerte de judío o de musulmán, considerado procedimiento tardío¹⁷³. Su intervención eximía de la presentación de prueba mediante tres testigos, y del juramento subsidiario que se ha de prestar ante la comisión del delito de lesiones del mismo tipo¹⁷⁴. Por otra parte, y según lo dispuesto en el mismo Fuero reducido, la pesquisa se hizo extensiva a la comisión de homicidio recíproco entre judíos y moros¹⁷⁵. Una situación singular

¹⁶⁹ *LLIBRE DE LA ÇUNA*, op.cit., tit. CCXXII, p. 58. La trascendencia de esta medida fue de tal consideración que incluso en la legislación cristiana, y concretamente en los *Furs* de Valencia se contempla la posibilidad de que los cristianos prestasen testimonio contra o a favor de musulmanes, en todos aquellos pleitos en los que las partes implicadas profesasen distinta religión, como así manifiesta la propia *Llibre de la Çuna*, op.cit., tit., CCXCVII; véase sobre este mismo asunto MARTÍNEZ ALMIRA, M^a M., "Legislación sobre musulmanes en los *Furs de Valencia*" en *Actas de las Jornadas Intercionales de la Societat d'Histoire du Droit*, Alicante, mayo 1994, Alicante, 2001, pp. 155-182.

¹⁷⁰ FE, 70, op.cit., p. 35 y Linaje Conde, op.cit., Tit. LXXI, p. 47-48. De cómo demande el Christiano al Moro. GIBERT, R., "estudios histórico-jurídico", op.cit., p. 520.

¹⁷¹ LÓPEZ ORTÍZ, J., "El tribunal de fe de los omeyas", op.cit., p. 51.

¹⁷² FR, 235; véase SUÁREZ BILBAO, F., "Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda", p. 299. No siempre la distinción entre jueces y pesquisadores fue, a nivel competencial, clara, y así lo constata López Ortiz en su estudio sobre el proceso, una confusión que se deduce del tratamiento que las mismas fuentes dan al tema (LÓPEZ ORTÍZ, J., op.cit., p. 214).

¹⁷³ "Si por verdat lo fallaren los jurados et los alcaldes, todos en uno sobre sus iuras" (FR, 39 y 41).

¹⁷⁴ SUÁREZ BILBAO, F., "Minorías religiosas en Castilla: Judíos y musulmanes en Sepúlveda" p. 298. Lo mismo argumenta GIBERT, R., "Estudio histórico-jurídico" op.cit., p. 539, y que solo interviene para determinar la responsabilidad el cristiano por la muerte de moro o de judío, o bien por el homicidio de judío a moro y recíprocamente (42^a, 43). No es prueba principal, sino para establecer una circunstancia que influye sobre la calificación del delito, o como sustituto de la prueba testifical (42^a).

¹⁷⁵ FR 42^a y 43.

respecto a las disposiciones vigentes en el ámbito andalusí, donde *no ay jura en los syervos, ni en los judíos* salvo que fueran éstos últimos de condición libre, especialmente cuando a resultas de batalla hubiera muertos; de manera que correspondía el pago del *omecillo* a quienes hubieran buscado la pelea¹⁷⁶, y el juramento solo sería posible por sus parientes cuando, a resultas de la pesquisa, se determinara la autoría de la muerte.

Entre las comunidades andalusíes la muerte intencionada de un hombre que diera lugar a querella de sus parientes, fuere cual fuere su condición religiosa –matización que viene dada por la consideración de que un musulmán no puede matar a otro intencionadamente por ir contra los principios del Islam–, exigía la presentación de testigos buenos que estaban obligados a prestar juramento y *de que juraren matarán con ellos a su matador; et el testimonio del omen es pesquisa et jura*¹⁷⁷. Y la pesquisa era preceptiva, además, *quando fallaren omen muerto en aldea, et fallaren çerca dél omen con espada ó en su mano arma, et paresçe sobre él rastro de la muerte: conviene que sean preguntados sus parientes, et que den en quanto separ verdat*.

En definitiva, la pesquisa fue en el derecho del Fuero de Sepúlveda parte importante del proceso como lo fue también en el Derecho andalusí. Textos normativos en los que se pone de relevancia el importante papel que jugaban los jueces de Sepúlveda y que al igual que sucedía en el caso del *qāḍī* comportaba la toma de juramento y el desarrollo del interrogatorio para los supuestos de homicidio. Concluida la fase del interrogatorio, y hechas las averiguaciones sobre si el encausado había cometido el homicidio o no, o si lo había consentido, si estaba presente o no en el momento de los sucesos, o en que lugar se encontraba y por qué razón estaba allí, no habiendo prueba suficiente al respecto, el delito podía ser probado por los parientes del difunto. Y dándose el caso de que no se presentaren los citados parientes, cabía la posibilidad de presentar testimonio por escrito, o ser prestado por testigos dignos de fe que no guardasen parentesco con el difunto¹⁷⁸. Solo efectuadas todas y cada una de estas fases, confesada o probado el delito mediante testimonios convenientes, se podría aplicar la muerte¹⁷⁹. Un sistema garantista que responde al análogo principio que connota al texto foral de Sepúlveda¹⁸⁰

¹⁷⁶ LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLVIII, p. 120-121.

¹⁷⁷ LEYES DE MOROS, op.cit., tit. CLIV, pp. 115-117.

¹⁷⁸ LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCLXXXVII, p. 76.

¹⁷⁹ LLIBRE DE LA ÇUNA, op.cit., tit. CCCXXXVIII, p. 95.

¹⁸⁰ Vid. Nots. 115 y 116.